ܐܒܐ ܝܘܣܦ ܚܙܝܐ

SCRIERI DUHOVNICEŞTI



AVVA IOSIF HAŻŻAYA
VĂZĂTORUL DE DUMNEZEU

EDITURA SF. NECTARIE


EDITURA
SF
NECTARIE



1

AVVA IOSIF HAZZAYA
VĂZĂTORUL DE DUMNEZEU

SCRIERI DUHOVNICEŞTI



O serie în care Editura Sf. Nectarie își propune să ofere versiunea românească, însoțită uneori și de textul original, a lucrărilor reprezentative pentru spiritualitatea siriacă și, de asemenea, studii și monografii științifice, care introduc cititorul în universul istoric, teologic și duhovnicesc al creștinismului sirian.



AVVA IOSIF HAZZAYA
VĂZĂTORUL DE DUMNEZEU

SCRIERI DUHOVNICEŞTI

Traducere, studiu introductiv şi note
Ierom. Agapie Corbu



©pentru ediția de față: Editura Sf. Nectarie, Arad, 2019. ©pentru prezenta traducere: Ierom. Agapie Corbu. Concepție grafică: Baroque Books & Arts®. Imaginea copertei: Cristiana Radu, replică după un manuscris siriac. Grafie și hartă: Armand Grosu. Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României IOSIF HAZZAYA, Văzătorul de Dumnezeu Scrieri duhovnicești / Avva Iosif Hazzaya, Văzătorul de Dumnezeu; trad., stud. introd. și note Ierom. Agapie Corbu. - Arad: Editura Sfântul Nectarie, 2019 Conține bibliografie. - Index ISBN 978-606-8840-10-9 I. Agapie Corbu, ieromonah (trad.) (pref.) (note) 2

STUDIU INTRODUCTIV

ARGUMENT

Un autor filocalic sirian de importanţa Avvei Iosif Hazzaya este vrednic de o prezentare mai amplă decât o pot face rândurile unui simplu „prolog". Întâi de toate, pentru simplul motiv că scrierile sale apar pentru prima oară în românește. În al doilea rând, pentru că cititorul modern de literatură duhovnicească, deși nutrește, de obicei, o admiraţie fără rezerve faţă de autorii sirieni, totuși îi sunt cunoscuţi, aproape întotdeauna, numai Sfinţii Efrem și Isaac; iar dacă cititorul se întâmplă să mai aibă și studii de teologie, atunci admiraţia riscă să-i fie înăbușită, iar evlavia cenzurată de puţinele și trunchiatele informaţii istorice și dogmatice furnizate de manuale. Ambele situaţii, niciuna fericită, sunt simptomele aceleiași maladii: cunoașterea deficitară și deformată a istoriei, culturii, spiritualităţii și doctrinei Bisericii Siriene sau a ceea ce specialiștii numesc „al treilea mare curent al tradiţiei creștine", ieșit din tradiţia apostolică primară, alături de celelalte două: grec și latin.

Aceste observaţii simple sunt valabile în spaţiul românesc și pentru Avva Iosif Hazzaya, ignorarea lui fiind și ea parte a destinului nefericit și paradoxal al moștenirii duhovnicești siriene. Nefericit, întrucât e cunoscut fragmentar și deformat; paradoxal, întrucât măsura necunoașterii este în raport invers cu bogăţia și importanţa sa pentru viaţa duhovnicească și teologie. Astfel, în afara unui studiu în limba engleză apărut la Cluj[1], nici literatura de specialitate, nici manualele de patrologie sau

[1] Benedict (Valentin) Vesa, „Joseph Hazzaya and the Spiritual Itinerary", în *SUBBTO* 62, nr. 2 (2017), pp. 105-118.

de spiritualitate publicate în România nu s-au ocupat de acest autor fundamental, deși viața sa este cunoscută în Occident de mai bine de un secol[2]. Primul studiu asupra lui datează din 1910[3], iar scrierile sale încep să fie traduse cu decenii bune în urmă, în mai multe limbi moderne, unele bucurându-se deja chiar de o editare critică, altele fiind în pregătire, în timp ce monografii, teze de doctorat și studii de specialitate, apărute tot în Occident, i-au pus în evidență importanța[4].

Un prim pas, timid, în direcția promovării Avvei Iosif Hazzaya în spațiul teologic de limbă română și-l propune ediția de față, menită să-l facă cunoscut și, deopotrivă, să sensibilizeze lumea teologică românească și pe cititorul de scrieri filocalice asupra acestui autor filocalic siro-oriental din secolul al VIII-lea.

---

[2] Prin traducerea franceză, realizată de J.-B. Chabot, a culegerii de scurte biografii ascetice *Le Livre de la chasteté, composé par* JÉSUSDENAH, *évêque de Baçra*, Roma, 1896, în care avem schița biografică a Avvei Iosif Hazzaya (pp. 54-55).

[3] Este vorba de studiul arhiepiscopului caldeean de Seert, Addaï SCHER, „Joseph Hazzaya: écrivain syriaque du VIIIe siècle", în: *Rivista degli studi orientali* III (1910), Roma, pp. 45-63, publicat după ce ideile principale fuseseră deja prezentate la Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, în 23 aprilie 1909 (*cf. Comptes rendus des séances de l'année 1909*, pp. 300-307).

[4] Principalele traduceri în limbi moderne sunt: în limba engleză: Alphonse MINGANA, *Christian documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, editate și traduse, cu aparat critic, în *Woodbrooke Studies*, vol. VII, Cambridge, 1934, pp. 148-184 (traducere engleză) și pp. 256-281 (text siriac); JOSEPH HAZZAYA, *On Providence*, text, introducere și traducere de Nestor Kavvadas, Brill, Leiden-Boston, 2016; în limba franceză: JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, ediție critică a textului siriac, traducere și introducere de P. Harb și F. Graffin, în *PO* 45, Brepols, Turnhout/Belgique, 1992; JOSEPH HAZZAYA, *Lettre sur la vie monastique*, editată de arhimandritul Placide Deseille, Mănăstirea Ortodoxă Sfântul Antonie cel Mare, Saint-Laurent-en-Royans, 2017; în limba germană: Rabban JAUSEP HAZZAYA, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften*, introducere și traducere de Gabriel Bunge, Paulinus-Verlag, Trier, 1982; în limba italiană: GIUSEPPE HAZZAYA, *Le tappe della vita spirituale*, studiu introductiv, traducere și note de Valerio Lazzeri, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, 2011; în limba rusă: IOSIF HAZZAYA, „Epistolă despre diferitele lucrări ale harului", trad. de M. G. Kalinin, note de A. M. Preobrajensky, în *Vestitorul Ortodoxiei*, nr. 22-23, Serghiev Posad, 2016, pp. 426-436. O recentă ediție critică a capetelor gnostice păstrate, editate pentru prima dată de cercetătorul rus Maxim Kalinin: IOSEPHI PERSPICACIS (ḤAZZĀYĀ), *Capita gnostica*, nunc primum reperta, edidit Maximus Kalinin, Moscoviae-Monte Athone, 2018.

Cu Avva Iosif Hazzaya m-am întâlnit prima oară la sfârșitul unei șederi la Eremo „Santa Croce“, frageda oază ortodoxă din Alpii elveţieni a Părintelui Gabriel Bunge, care, zâmbind cu subînțeles, mi-a dăruit un volum din *Patrologia Orientalis*, spunându-mi: „Vă încredinţez o comoară…“ Volumul cuprindea ediţia critică a *Epistolei despre etapele vieţii monahale* a lui Iosif Hazzaya. Noima cuvintelor enigmatice ale Părintelui Gabriel nu s-a dat în vileag decât după ce am început să citesc *Epistola*, descoperind un autor cu infinite nuanţe și orizonturi, pe care doar spiritul liric al unei culturi semite, cum e cea siriacă, le poate exprima fără să le compromită. Stări și experienţe duhovnicești, pe care, citindu-i pe Părinţii greci, le credeam definitiv pierdute pentru exprimarea *prin concept*, le descopeream expuse de Avva Iosif Hazzaya într-un limbaj biblic expresiv, didactic și precis, purtând pecetea harică inconfundabilă care conferă acel „gust“ propriu scrierilor filocalice autentice. Descopeream cu stupoare că acolo unde, în încercarea de a exprima diferitele trăiri și contemplaţii mai presus de cuvânt ale „gnosticului“, geniul grec părea ferecat de limitele conceptuale ale lexicului vechii eline, acolo sirianul Iosif Hazzaya, moștenitor deopotrivă al marii tradiţii duhovnicești siriace, cât și al celei grecești, lăsa puternica impresie că reușise să facă accesibile prin „cuvântul-imagine“ nesperat mai multe orizonturi.

Ce vede, ce aude, ce simte mintea rugătorului, care, după ce s-a despătimit prin făptuire, trece „prin ușa iubirii“[5] în patria contemplaţiei? Ce ispite îl întâmpină acolo? Ce repere are calea neștiută care îi stă înainte? Cine sunt acum dușmanii și în ce fel acţionează? Cine prietenii, cine ajutătorii? Care e strategia generală a luptei în această fază și ce trebuie să facă și, îndeosebi, să nu *mai* facă monahul ajuns până aici? Cum pot fi deosebite contemplaţiile autentice de vedeniile înșelătoare? Ne oprim undeva, la vreuna din contemplaţii, sau înaintăm? Dacă da, până unde…?

Doar cine a fost frământat de asemenea întrebări, căutând zadarnic răspunsuri limpezi și detaliate, va putea înţelege în ce constă „comoara“ lui Iosif Hazzaya, sau, dacă vreţi, „comoara Iosif Hazzaya“. De fapt, chiar supranumele de Hazzaya (Văzătorul), pe care i l-au dat deja contemporanii, spune despre autorul nostru că a fost, întâi de toate, un om

[5] Evagrie Ponticul, *Pr* Prolog 8.

al experienţei duhovnicești, un cunoscător din trăire al multiplelor forme de vedere a luminii necreate dumnezeiești, în timp ce bogata cultură care transpare din scrierile sale este instrumentul intelectual care l-a ajutat să-și rostească trăirile pustnicești și contemplaţiile. În ultimă instanţă, scrierile Avvei Iosif Hazzaya sunt, trebuie s-o spunem, o mărturie tulburătoare a vederii lui Dumnezeu, așa cum aveau să fie, în spaţiul bizantin, scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog sau cele ale Sfântului Grigorie Palama.

1. VIAŢA AVVEI IOSIF HAZZAYA ŞI COMPLEXUL EI CONTEXT

1.1. *Vechile izvoare biografice siriace*

Una dintre puţinele surse de informaţie legate de Avva Iosif Hazzaya provine din *Cartea curăţiei* (*Liber castitatis*), o culegere de 140 de scurte biografii ascetice ale celor mai importante figuri monahale din istoria Bisericii Asiriene, începând cu Mar Awgen (sec. IV) și continuând până la mijlocul secolului al IX-lea, culegere alcătuită de Mitropolitul Ishodenah de Basra în secolul al IX-lea[6]. În capitolul 125 al culegerii amintite, Mitropolitul Ishodenah ne dă cele mai consistente informaţii biografice despre „Sfântul Avvă Iosif Hazzaya" din câte există, nu însă lipsite de anumite imprecizii:

„Sfântul Avvă Iosif Hazzaya, numit de asemenea și Abdisho (Ebedjesus), era de origine persană. Orașul său se numea Nemroud[7]. Tatăl său era mag[8] și a ajuns el însuși conducător al magilor. Pe când Omar Ibn Hatib[9] a luat în mâini frâiele Imperiului Arabilor și și-a trimis trupele să lupte cu turcii, orașul Nemroud, construit de Nemroud, care i-a dat numele său, s-a răzvrătit împotriva lui și nu i-a mai deschis porţile. Iosif, care se găsea în afara porţilor, a căzut prizonier, împreună cu alte trei sute de persoane. El era în vârstă de șapte ani când a fost prins. Un arab din orașul Sinjar[10] l-a cumpărat cu 370 de zuze[11], l-a tăiat împrejur[12] odată cu copiii săi și l-a făcut păgân. A rămas în casa acestui om vreme

---

[6] Sebastian Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Baker Hill, Kottayam, 1997, p. 68.

[7] Se presupune că era o localitate aproape de Mosul (Irak). Textul lui Ishodenah nu permite nicio localizare precisă a acestui oraș.

[8] Preot zoroastrian de rang inferior.

[9] Este vorba de califul Omar al II-lea (717-720).

[10] În nord-estul Irakului.

[11] *Zuze*, în siriacă, înseamnă „bani".

[12] Deși nu e menţionată în Coran, musulmanii practicau circumcizia între 4 și 7 ani, alteori chiar mai târziu.

de trei ani. După ce stăpânul a murit, copiii săi l-au vândut unui creștin pe nume Chiriac, din satul Dadar, din zona Qardou[13], pentru 570 de zuze. Acest om l-a dus în casa lui și l-a făcut intendent, pentru că nu avea copii. Chiriac insista foarte mult ca Iosif să se facă creștin, dar el nu se lăsa convins. L-a luat cu sine la mănăstirea din Kamoul, care se găsea în împrejurimile satului, iar tânărul, când a văzut călugării, a fost aprins de iubirea Domnului nostru și a primit botezul în mănăstire de la Mar Ioan de Kamoul. Chiriac l-a eliberat, când a văzut cât era de râvnitor la rugăciune și că dorea să devină monah. Atunci Iosif a plecat la Mănăstirea lui Avva Saliba, în zona Beth Nuhadra[14]. A fost primit de fericitul Chiriac, conducătorul mănăstirii, care a ajuns mai târziu Episcop de Balad. A trăit în viaţa de obște, dedându-se mai cu seamă la citirea Psalmilor și a cărţilor sfinte. După aceea, a plecat în zona Qardou și a vieţuit într-un loc numit Araba. A rămas acolo mulţi ani. Apoi, credincioșii l-au căutat pentru a-l face conducătorul Mănăstirii Mar Bassima din zona Qardou. A condus o vreme această mănăstire, după care s-a retras în muntele Zinai[15]. A rămas un timp aici, iar la îndemnul lui Mar Koudahwi, Episcopul de Hirta, credincioșii l-au făcut conducătorul Mănăstirii Rabban Bokhtisho, numită «Margana», aflată în împrejurimile satului Zinai. [Iosif] nu contenea să scrie cărţi. Avea un frate după trup numit Abdisho. Acesta a venit din orașul Nemroud, a primit botezul și s-a făcut monah. De atunci [Iosif] a pus toate cărţile sale sub numele fratelui său Abdisho. În aceste lucrări, el a scris patru fragmente care nu au fost aprobate de dascălii Bisericii. Mar Timotei I a ţinut un sinod și l-a anatemizat în anul 170 al domniei fiilor lui Hisham[16]. De unde și-a luat Iosif Hazzaya învăţătura? Putem afla din istorisirea scrisă de Mar Nestorie, Episcopul de Beth Nuhadra. Eu cred că Patriarhul a acţionat astfel din invidie. Dumnezeu știe adevărul. După ce a condus mai mulţi ani Mănăstirea Margana, Iosif a murit la adânci bătrâneţi, iar

[13] Sudul Turciei.

[14] Nordul Irakului.

[15] Situat în regiunea Adiabena, în nord-estul Irakului.

[16] Anul 170 al hegirei (era musulmană) corespunde anilor 786/7 d.Hr. Calendarul musulman începe în 15 iunie 622, data plecării lui Mahomed de la Mecca la Medina.

fraţii l-au înmormântat în Mănăstirea Rabban Mar Athqen, aşteptând ca Domnul, la venirea Sa, să-l învieze. Fie ca rugăciunile lui și rugăciunile tuturor sfinţilor amintiţi în această carte să fie un zid ocrotitor pentru sărmanul om care o are și pentru părinţii săi! Amin."[17]

Alte informaţii despre Avva Iosif Hazzaya mai avem din *Nomocanonul* (IX, 6) Mitropolitului Abdisho de Nisibis (†1318), care spune că Iosif ar fi scris nu mai puţin de 1900 de lucrări, dintre care se mai păstrau, în timpul său, doar zece[18]. Numărul scrierilor Avvei Iosif, chiar dacă e exagerat, corespunde precizării din *Cartea curăţiei*, potrivit căreia el „nu contenea să scrie cărţi".

După cum se poate vedea, vechile izvoare siriace sunt zgârcite cu informaţiile despre viaţa Avvei Iosif Hazzaya, și uneori chiar confuze. Mai întâi, precizarea că Iosif „a ajuns el însuși conducător al magilor" este imediat contrazisă, întrucât, copil fiind, a ajuns sclav, iar din sclav a devenit creştin. De aceea, sensul textului pare a fi următorul: „Tatăl său era mag și a ajuns conducător al magilor"[19]. Termenul de „mag" desemnează clasa preoţească inferioară a clerului zoroastrian, în timp ce al doilea termen indică funcţia, conducătorii magilor activând la marile temple[20]. În privinţa califului Omar, R. Beulay a arătat că Ishodenah a confundat două persoane cu acelaşi nume, anume pe Omar Ibn al Khttab (634-644) și Omar Ibn al Aziz, cunoscut și ca Omar al II-lea (717-720). Este clar că nu poate fi vorba de primul calif, întrucât episcopul Chiriac, de care Ishodenah amintește în aceeași notiţă biografică, a fost hirotonit Episcop de Balad de către Mitropolitul Ciprian de Nisibis, care a păstorit între 741 și 767, cum aflăm din aceeași *Carte a curăţiei*, capitolul 101. Prin urmare, data nașterii lui Iosif Hazzaya trebuie situată între anii 710 și 713, respectiv cu șapte

---

[17] Ishodenah de Basra, *Cartea curăţiei*, pp. 54-55 (*vide supra* ediţia citată la nota 2).

[18] J. W. Childers, „Abdisho bar Brikha", *GEDSH*, p. 3; R. A. Kitchen, „Yawsep Hazzaya", *GEDSH*, p. 437.

[19] *Cf.* Sameer Maroki, *Les trois étapes de la vie spirituelle chez les Pères syriaques: Jean le solitaire, Isaac de Ninive et Joseph Hazzaya. Source, doctrine et influence*, Harmattan, Paris, 2014, p. 65.

[20] *Cf.* Antoine Guillaumont, „Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya", în *L'Orient syrien*, vol. III, fasc. 1, Paris, 1958, nota 5, pp. 4-5.

ani înainte de Califatul lui Omar al II-lea (717-720), în timpul căruia Avva Iosif a fost luat prizonier, pe când avea vârsta de șapte ani[21].

Dar nu numai data nașterii lui Iosif este problematică în notiţa biografică a lui Ishodenah, ci și o altă informaţie, pe cât de schematică, pe atât de neliniștitoare: este vorba de condamnarea lui Iosif Hazzaya la sinodul întrunit de Patriarhul Timotei I în anii 786/7, respectiv 170 al hegirei. Datele furnizate de Ishodenah sunt extrem de sărace, rezumate la informaţia că „patru fragmente nu au fost aprobate de dascălii Bisericii", fără să ne spună nici măcar dacă Iosif mai trăia în acel moment. Nici alte izvoare directe nu păstrează hotărârile sinodului, în afara unui rezumat în arabă al anatemelor formulate atunci, care ne dezvăluie pe scurt nemulţumirile Patriarhului și faptul că, odată cu Iosif Hazzaya, au mai fost condamnați și Ioan de Apamea (sec. V) și Ioan Dalyatha († cca. 760). Dacă Avva Iosif mai era sau nu în viaţă la data excomunicării datorate lui Timotei I este o întrebare rămasă încă deschisă, unii cercetători înclinând să creadă că el mai trăia[22] și că a fost obligat să părăsească mănăstirea pe care o conducea[23], în timp ce alţii cred că era deja mort[24]. Potrivit lui Ishodenah, Avva Iosif a murit pe când era conducătorul Mănăstirii Margana, însă a fost înmormântat la Mănăstirea Rabban Mar Atquen. Dacă mai adăugăm și nedumerirea legată de faptul că nu a fost înmormântat în mănăstirea pe care a condus-o atâţia

---

[21] *Cf.* Robert Beulay, „Joseph Hazzaya", *DS* 8, 1341. Prin urmare, observaţiile lui Assemani, potrivit căruia „Iosif Hazzaya a fost declarat partizan al lui Henana și combătut de Mar Babai în tratatul său *De unione* și în epistolele pe care i le-a adresat" (J. S. Assemani, *An Encyclopedia of Syriac Writers*, în: *Bibliotheca Orientalis*, Clementino-Vaticana, vol. III, partea I, Gorgias Press, 2004, pp. 95-97) nu sunt compatibile cu datele de mai sus, întrucât Babai cel Mare a fost stareţ al mănăstirii de pe muntele Izla între 569 și 628, ceea ce înseamnă că nașterea lui Iosif ar trebui situată undeva între sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al VII-lea.

[22] E. J. Sherry, „The Life and Works of Joseph Hazzaya", în *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek*, (ed.) McCullough și William Stewart, University of Toronto Press, Toronto, 1964, p. 87. La fel, Nestor Kavvadas în *Introducerea* sa la Joseph Hazzaya, *On Providence*, p. 1.

[23] Robert Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne, *s.d.*, p. 215.

[24] A. Guillaumont, „Sources de la doctrine…", p. 6.

ani, unde a și adormit întru Domnul, atunci e și mai greu să putem formula un răspuns satisfăcător privitor la adormirea sa[25].

Iată că ne găsim în faţa unui autor care, în cursul vieţii sale, era apreciat de unii, condamnat de alţii și de la care, din numeroasele sale scrieri, ne-au rămas doar câteva, unele traduse în volumul de faţă, altele aflate încă în curs de editare critică. Unde vom situa, în acest context aparent ambiguu, scrierile și învăţătura Avvei Iosif pe scara cu care Biserica măsoară ortodoxia și valoarea oricărei opere? Dacă Avva Iosif a avut un astfel de destin – probabil postum –, atunci ce valoare au pentru noi scrierile sale, cât cântăresc ele în balanţa Bisericii și, mai ales, în ce parte fac ele să se încline acul indicator al ereziei? Din răspunsurile la aceste întrebări decurg o seamă de consecinţe legate de receptarea practică a scrierilor Avvei Iosif Hazzaya, adică de citirea lor necrispată, în mănăstiri și în chiliile monahilor, și prin aceasta de asimilarea învăţăturii lui în viaţa celor pentru care el a scris: monahii.

Prin urmare, înainte de a-i prezenta învăţătura duhovnicească, e necesar să limpezim, împreună cu cititorul, problema anatemelor formulate împotriva lui Iosif Hazzaya și a celorlalţi doi autori duhovnicești, pentru că elucidarea ei ne va oferi o imagine mai largă asupra teologiei epocii în care Avva Iosif Hazzaya a trăit, s-a format și a scris. Întrucât despre istoria Bisericii în care Iosif Hazzaya a trăit s-au scris mai multe monografii și studii temeinice[26], dintre care unele sunt deja traduse în românește[27], în cele ce urmează ne vom concentra asupra felului în care trebuie să înţelegem această condamnare, atât în conţinutul ei, cât și ca

---

[25] S. Maroki, *Les trois étapes…*, p. 66.

[26] Dietmar W. Winkler, capitolul „Acceptance of Nestorianism at the synods of 484 and 486?“, în: Wilhelm Baum, Dietmar W. Winkler, *The Church of the East – A concise history*, RoutlegeCurzon, Taylor&Francis Group, London and New York, 2003, pp. 28-32.

[27] Amintim studiile publicate în românește în volumul: Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, Partea a II-a, Ed. Deisis, Sibiu, 2003: Diac. Ioan I. Ică jr., „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul – operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiţiei siro-orientale“ (pp. 5-84); Sebastian Brock, „Biserica Nestoriană – o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului“ (pp. 447-463); Dana Miller, „Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII“ (pp. 465-536). De asemenea, este revelatoare și lucrarea lui Nestor Kavvadas, *Pnevmatologia Sfântului Isaac Sirul*, trad. rom. de Marian Pătru, Ed. Doxologia, Iași, 2017.

act ce pare a se reitera periodic în istoria Bisericii, ca un tipar malefic, care-i însoţeşte parcursul prin această lume.

Oricât ar părea de surprinzător, înţelegerea resorturilor doctrinare, psihologice, sociale și de mentalitate care au dus la această condamnare ne va ajuta să cunoaștem din interior Biserica Siro-Orientală, legăturile dintre creștini și islamul nou apărut, dintre monahism și ierarhie, dar mai ales să conștientizăm că se confruntau, de fapt, mentalități teologice și intelectuale diferite, parte a universului vast și nuanţat al creștinismului siriac oriental.

În cele ce urmează, trebuie să solicităm cititorului îngăduinţa de a ne urma într-un scurt, dens și necesar parcurs introductiv în preistoria „procesului misticilor", relevant pentru definirea poziţiilor teologice care s-au confruntat la sinod. Astfel, vom trasa cadrul hermeneutic de care avem nevoie pentru prezentarea, în a doua parte a studiului nostru, a învăţăturii duhovnicești a Avvei Iosif.

1.2. *Denumirea unei Biserici și semnificaţiile ei teologice*

Biserica din care Avva Iosif Hazzaya a făcut parte a primit, de-a lungul timpului, mai multe denumiri, fiecare dintre ele urmărind să exprime fie specificul ei doctrinar și etnic, fie să arunce asupra ei o anumită lumină defavorabilă. De aceea sunt necesare câteva precizări, multitudinea denumirilor ei din studiile și lucrările de specialitate putând genera confuzii pentru cititorul insuficient avizat.

Astăzi, denumirea ei oficială este de „Biserică Asiriană a Răsăritului", iar cei care se întreabă cum de nu își atribuie și epitetul de „Siriană" în titulatură par să uite că numele de Siria este de obârșie greacă, Συρία, fiind format din cel de Ἀσσυρία, creat de vechii greci pentru a denumi laturile apusene ale străvechiului Imperiu Asirian, cucerit în 609 î.Hr. de babilonieni. Acestei Biserici i s-a mai dat și numele de „Biserica Persiei" sau „a perșilor", nume însă restrictiv, pentru că Biserica Răsăritului, chiar dacă s-a născut în interiorul teritoriului fostului Imperiu Persan, cucerit de Alexandru cel Mare, a cuprins în secolele următoare și teritorii vaste din afara acestuia, din Asia, China, Tibet, India de Sud și Arabia.

Numele de „Biserică Siriană" este legat de limba utilizată de creștinii și scriitorii creștini din teritoriile celui de-al treilea Imperiu Persan sau Part (până în anul 226 d.H.), respectiv Sasanid (între anii 226 și 640),

când a intrat sub stăpânire arabă. Este vorba de limba siriacă, dialect aramaic vorbit în Nisibis, numită și „arameeană orientală“, pentru a o distinge de dialectul din Edessa, numit „occidental“.

Din păcate, numele cel mai impropriu, „Biserica Nestoriană“, este și cel mai cunoscut, el păstrându-se în uz datorită inerţiei manualelor și comodităţii formulelor standardizate. Un exemplu tipic și, totodată, hilar al felului în care această denumire, odată intrată în circuitul academic, se autopropagă îl oferă o recentă – și excelentă, în rest – monografie asupra Bisericii Răsăritului. După ce autorul deplânge faptul că numele de „Biserică Nestoriană este denumirea cea mai greșită cu putinţă“, își informează cititorul că, totuși, o va utiliza, „fără a pune nici măcar ghilimelele care s-ar impune [...] adică pentru a face ca toată lumea“[28]. Justificarea, glisând între absurd și hilar, explică logica mecanismului intrinsec al teologiei de școală, atât de pliată pe stereotipiile create de ea însăși. Așa se face că Avva Iosif Hazzaya apare adeseori enumerat printre misticii „nestorieni“, fără ca prea multă lume să mai simtă nevoia să cerceteze cât de „nestoriană“ e Biserica Apostolică Asiriană a Răsăritului și cât de „nestorian“ este Avva Iosif. Epitetul[29] i-a fost hărăzit de sirienii „iacobiţi“, mai precis de Filoxen de Mabug (†523), care, monofiziţi fiind, au născocit această denumire dispreţuitoare pentru fraţii lor, creștinii siro-orientali, rămași fideli Ortodoxiei, așa cum era formulată până la Sinodul al III-lea Ecumenic. Faptul că studii temeinice și amănunţite au demonstrat inconsistenţa istorică și doctrinară a denumirii de „Biserică Nestoriană“ ne scutește de explicaţii suplimentare[30]. Reţinem doar observaţia că perpetuarea ei s-a datorat faptului că „în cursul istoriei, Biserica Asiriană a Răsăritului a fost de regulă răstălmăcită de celelalte Biserici creștine, uneori intenţionat, alteori din ignoranţă [...]. Asocierea ei cu Nestorie este precară și a continua să o numim *nestoriană*

---

[28] Raymond LE COZ, *Histoire de l'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Cerf, Paris, 1995, pp. 12-13.

[29] Din perspectiva hristologiei, profesorul Sebastian Brock consideră această denumire drept „o ștampilă comodă pentru a stigmatiza orice oponent care urma tradiţia hristologică antiohiană“ (S. BROCK, „Biserica Nestoriană...“, pp. 457-458).

[30] *Vide infra* Bibliografia.

este, din punct de vedere istoric, total incorect și induce în eroare“[31]. În ultimă instanţă, amănuntul că aceasta este Biserica Sfântului Isaac Sirul, a numeroși martiri și cuvioși prezenţi în sinaxarul bizantin și cinstiţi în Biserica Ortodoxă e mai grăitor decât orice studiu academic.

În sfârșit, denumirea cea mai cuprinzătoare este cea de „Biserica Siro-Orientală“, pe care, întrucât tinde să se generalizeze în studiile de specialitate, o vom folosi și în volumul de faţă. Ea este, de fapt, o prescurtare a denumirii oficiale de astăzi, „Biserica Asiriană Apostolică a Orientului“, a cărei Patriarhie se află la Bagdad. Deși ea este continuatoarea neîntreruptă a vechii Biserici Siriene, întemeiate de Apostolul Toma și de ucenicii săi, totuși, de-a lungul secolelor, s-au desprins din ea câteva alte structuri ecleziastice, ajungându-se astăzi la un mozaic alcătuit din următoarele patriarhate arameofone, pe lângă cel siro-oriental:

Biserica Maronită, cu sediul Patriarhiei în Antiohia, îşi trage numele de la Sfântul Maron, un monah harismatic de la sfârșitul secolului al IV-lea, care a grupat în jurul său creștinii de limbă siriacă dintre Alep și Antiohia. În secolul al V-lea această comunitate a aderat la formula de la Calcedon, iar din secolul al XIII-lea a intrat în sfera de influenţă a Romei prin misionarii latini din Levant, ajungând la comuniune deplină *in sacris* și la o latinizare extremă a cultului. După Conciliul Vatican II, toate Bisericile siriace unite cu Roma, inclusiv maroniţii, au început un proces de întoarcere la propriile rădăcini culturale, spirituale și liturgice, eliminând numeroase tradiţii latine pătrunse în cult de-a lungul timpului. Din anul 1583 la Roma funcţionează, neîntrerupt până astăzi, Colegiul Maronit, cu un rol important în răspândirea culturii siriace în Europa[32].

Biserica Siro-Ortodoxă (numită și „Siro-Occidentală“ și „Iacobită“) s-a format prin separarea treptată de cea Siro-Orientală în secolul al V-lea și începutul secolului al VI-lea, prin adoptarea teologiei monofizite. Denumirea de „Iacobită“ provine de la numele lui Iacob Baradeul, „Cerșetorul“ (†578), hirotonit în secret de Patriarhul monofizit Teodosie al Alexandriei în palatul imperial de la Constantinopol, unde împărăteasa Teodora ascundea un număr considerabil de înalţi clerici

---

[31] S. Brock, „Biserica Nestoriană…“, p. 461.
[32] *Cf.* Joseph P. Amar, „Maronite Church“, *GEDSH*, pp. 270-271.

monofiziţi. Iacob a parcurs întregul Orient Apropiat și Egiptul deghizat în cerșetor, hirotonind episcopi și preoţi, constituind practic ierarhia monofizită. Astăzi Biserica Siro-Ortodoxă consideră jignitoare epitetele de „iacobită" și „monofizită", utilizând în schimb termenul de „miafizită", care exprimă, în realitate, disputata formulă a Sfântului Chiril al Alexandriei, adoptată la Sinodul al III-lea Ecumenic. Sediul Patriarhiei Siro-Ortodoxe se găsește astăzi la Antiohia[33].

Biserica Chaldeeană Catolică s-a format din unirea cu Roma a unei părţi din Biserica Siro-Orientală, în Cipru, în anul 1445. Sediul Patriarhiei se găsește astăzi la Bagdad[34]. Nu trebuie confundată cu Biserica Siriană Chaldeeană, aflată în India și parte a Bisericii Siro-Orientale[35].

Biserica Siro-Catolică s-a format prin desprinderea de Biserica Siro-Ortodoxă, în anul 1656, când a fost creată Episcopia Siro-Catolică de Alep. Patriarhia își are sediul la Antiohia[36].

Întrucât istoria are logica ei, uneori ciudată, seminţele conflictului care a culminat cu anatemizarea lui Iosif Hazzaya și a celorlalţi trebuie căutate cu secole bune înaintea sinodului. Se disting două planuri foarte bine definite, pe care le vom cerceta separat în cele ce urmează: cel al teologiei de școală și oficiale, respectiv planul tensiunilor și al conflictelor din sânul Bisericii Siro-Orientale.

1.3. *Începuturile creștinismului siriac*

Creștinismul, în zona geografică aflată la est de Eufrat, are origini apostolice, Sfântul Toma și ucenicii săi fiind consideraţi evanghelizatorii acestui teritoriu și întemeietorii Bisericii „perșilor". Eusebiu de Cezareea consemnează tradiţia potrivit căreia „lui Toma i-au căzut sorţii să meargă în Parţia"[37], cum mai era numit pe atunci cel de-al treilea Imperiu Persan (247 î.H.- 226 d.H), care cuprindea, în principal, Mesopotamia, Iranul

---

[33] *Cf.* George A. Kiraz, „Syriac Orthodox Church", *GEDSH*, pp. 393-394.

[34] *Cf.* S. P. Brock, J. F. Coakley, „Chaldean Catholic Church", *GEDSH*, p. 92.

[35] *Cf.* S. P. Brock, „Chaldean Syrian Church", *GEDSH*, pp. 92-93.

[36] Amir Harrak, „Syriac Catholic Church", *GEDSH*, p. 389.

[37] Eusebiu de Cezareea, *HE* III, I, 1, trad. rom. de pr. prof. Teodor Bodogae, *PSB* 13, EIBMBOR, București, 1987, p. 99.

și Afganistanul de azi, acoperind tot platoul iranian și sud-estul Mării Caspice. Ajuns în Seleucia-Ctesifon, capitala imperiului[38], Sfântul Apostol Toma l-a trimis la Edessa, capitala provinciei Oshroena, pe ucenicul său Tadeu, unul dintre cei șaptezeci, cunoscut în izvoarele siriace cu numele de Addai, „ca vestitor și evanghelist al învăţăturii despre Hristos“[39]. Această regiune, în care se vorbea siriaca, era o zonă-tampon între Imperiul Parţilor și cel Roman, până când împăratul Traian a cucerit-o și a transformat-o într-un regat clientelar. Odată ajuns la Edessa, Tadeu l-a vindecat pe regele Abgar, „care domnea cu mare cinste peste popoarele de dincolo de Eufrat“[40] și care s-ar fi convertit dimpreună cu întreaga cetate. Edessa va rămâne unul dintre centrele cele mai importante ale culturii și teologiei siriene, fiind denumită chiar „Atena Orientului sirian“.

Trebuie să menţionăm legăturile pe care creștinii sirieni le-au avut, încă de la început, cu comunităţile iudaice din diferite orașe mesopotamiene. Aceste comunităţi aveau, de cele mai multe ori, și o școală, în care se transmiteau tradiţiile exegetice ale Vechiului Testament, tradiţii care vor intra în structura solului care a hrănit sămânţa Evangheliei în Orient. Aceste rădăcini biblice ale creștinismului sirian reprezintă o trăsătură foarte importantă, de care vom ţine seama atunci când vom studia scrierile Avvei Iosif Hazzaya.

Pornind de la acest nucleu creștin edessan, Evanghelia s-a răspândit în întregul spaţiu de Răsărit, punându-și amprenta proprie, care se va păstra chiar și în secolele următoare, când, prin contacte umane și traduceri din limba greacă, influenţele culturale, filosofice și teologice grecești se vor resimţi și în lumea creștină siriană.

După Sinoadele al III-lea (431) şi al IV-lea Ecumenice (451), ţinute în Imperiul Bizantin, efectele frământărilor s-au resimţit și în Biserica Asiriană, până atunci nedezbinată, dar devenită, începând cu sfârșitul

[38] În anul 129 î.H., parţii arsacizi i-au înfrânt pe seleucizii care moșteniseră o parte din imperiul lui Alexandru cel Mare, și au stabilit capitala pe malul de est al fluviului Tigru, la Ctesifon, pe celălalt mal aflându-se vechea capitală elenistică, Seleucia.

[39] Eusebiu de Cezareea, *HE* II, I, 6, (ed. cit., p. 65).

[40] *Ibidem,* I, XIII, 2 (ed. cit., p. 59).

secolului al V-lea, câmpul de desfășurare al unor dispute dogmatice, soldate cu o serie de sciziuni. În urma lor, Biserica Asiriană a Răsăritului a rămas păstrătoarea integrală a vechii tradiţii mistice, împărţind, ca fond comun cu celelalte Biserici arameofone, desprinse ulterior, spiritualitatea primelor patru veacuri. Acest fond comun nu i-a împiedicat pe scriitorii sirieni monofiziţi să recurgă la răstălmăciri, ironii și chiar batjocuri la adresa teologilor și autorilor duhovnicești siro-orientali. Cu titlu de amuzament, cităm dintr-un autor monofizit din secolul al VI-lea, care, scriind despre „Şcoala perşilor", dă o listă a profesorilor siro-orientali expulzaţi din Edessa, numindu-i cu poreclele de care se pare că aveau parte printre elevi: „Sugrumătorul de parale" – viitorul catholicos Acachie; „Înotătorul printre roze" – Barsauma, viitorul Mitropolit de Nisibis; „Băutorul de saramură" – Mitropolitul Mana al Persidei; „Mistreţul" – Mitropolitul Ioan de Karka, din Beth Slok; „Dragonul" – Episcopul Mihail de Karka, din Lidan; „Fochistul" – Episcopul Avraam de Beth Maday; „Leprosul", poreclă pentru cunoscutul director Narsai al Școlii perșilor. Atitudinea răutăcioasă a monofiziţilor, aceeași care a născocit, în secolul al VI-lea, denumirea de „nestoriană" pentru Biserica Asiriană a Răsăritului, s-a menţinut peste secole, așa încât, în plin secol XX, Patriarhul siro-occidental Ignatius Aphram I Barsoum omite, în lucrarea sa despre istoria literaturii și știinţelor siriace, toate marile nume ale misticii siro-orientale. Excepţie fac doar câteva remarci înţepătoare, cum ar fi cea la adresa Sfântului Ioan Dalyatha, numit astfel pentru că marele mistic siro-oriental „trăia din produse viticole"[41], Patriarhul Ignatius Aphram I trecând cu vederea că Sfântul Ioan și-a luat numele de la cel al zonei muntoase Beth Dalyatha, în care se retrăsese pentru viața pustnicească și care însemna „Casa viilor".

1.4. *„Școala perșilor" – de la teologia Părinţilor, la scolastică filosofică*

Dintre primii autori sirieni, cel mai cunoscut este Sfântul Efrem Sirul (307-373). De numele lui tradiţia leagă înfiinţarea „Școlii perșilor", al cărei rol fundamental în viaţa Bisericii Siro-Orientale nu poate

---

[41] Ignatius Aphram I BARSOUM, *Mărgăritare risipite. O istorie a literaturii și științelor siriace*, trad. rom. de prof. dr. Ovidiu Tămaș, Ed. Proema, Baia Mare, 2016, p. 163.

fi subliniat îndeajuns, întrucât în cadrul ei s-a format marea majoritate a marilor oameni ai acestei Biserici: patriarhi, episcopi, ctitori de mănăstiri, scriitori, asigurând unitatea bisericească de-a lungul mai multor secole, atunci când vitregia condiţiilor istorice nu îngăduia structurilor instituţionale să-și exercite autoritatea. Născut la Nisibis, Sfântul Efrem a fost profesor la școala creștină de aici, mutată în anul 363 la Edessa, din cauza restituirii regelui perșilor[42], de către împăratul roman Iovian, a cinci provincii răsăritene, pe teritoriul cărora se afla și cetatea Nisibis. Teodor Anagnostul spune că „în cetatea Edessa era o școală creștină de studiu în limba persană“ (διδασκαλεῖον χριστιανικὸν περσικῆς διατριβῆς)[43], pe care localnicii au numit-o „Școala refugiaţilor creștini din Nisibis“ sau „Școala perșilor“, având „numeroși elevi și tineri iubitori de înţelepciune, atrași aici de faima școlii, răspândită peste tot“[44]. Programul școlii cuprindea învăţarea citirii textelor liturgice, studiul Psalmilor și al comentariilor biblice ale Sfântului Efrem, de cele mai multe ori sub forma unor discursuri metrice (*memre*) sau a unor imne. Acestea erau învăţate de elevii școlii, care le recitau cu voce tare, în ritm și, adeseori, pe melodie, ceea ce imprima un caracter profund liric teologiei predate la această școală. Chiar dacă cercetătorii nu sunt cu toţii de acord cu datele tradiţiei[45], totuși amprenta teologică a Sfântului Efrem asupra Școlii din Edessa a fost bine întipărită, reprezentată de modul poetic și paradoxal de teologhisire, specific gândirii semite și primilor autori sirieni. Această moștenire teologică va continua să înrâurească din adânc scrierile autorilor sirieni, chiar și după întâlnirea cu cultura greacă.

În „Școala perşilor“ are loc, treptat, și geneza unei noi mentalităţi, de tip scolastic, radical diferită de duhul și metoda ascetică a vechii teologii siriene, așa cum apare în scrierile Sfântului Efrem Sirul. Astfel că mentalitatea siriacă primară, de ale cărei tipare semite aminteam mai sus,

---

[42] Mar Barhadbšabba Arbaya, *Cause de la fondation des écoles*, text siriac şi trad. franceză de Monsegnieur Addai Scher, *PO* IV, fasc. 4, nr. 18, Brepols, 1981, p. 381.

[43] Teodor Anagnostul, *Ecclesiasticae Historiae* II, 5, *PG* 86, 185.

[44] Mar Barhadbšabba Arbaya, *Cause de la fondation…*, p. 381.

[45] Cântărind critic argumentele *pro* și *contra* furnizate de izvoare, Arthur Vööbus e de părere că Sfântul Efrem „a fost unul dintre cei care au pus temelia pe care s-a înălţat o importantă școală“ (Arthur Vööbus, *History of the School of Nisibis*, Louvain, 1965, pp. 8-9).

începe abia perceptibil să se modifice sub înrâurirea primelor influenţe grecești, resimţite în școală odată cu venirea lui Qiyore (†437), urmașul Sfântului Efrem la conducere. Qiyore a fost un reputat pedagog, administrator și profesor de exegeză, care a început să introducă discret, alături de tâlcuirile Sfântului Efrem, și pe cele ale lui Teodor de Mopsuestia. După ce lucrările exegetice ale Sfântului Efrem fuseseră considerate până atunci normative, cu trecerea timpului, comentariile lui Teodor de Mopsuestia sunt tot mai folosite, Qiyore fiind cel căruia i se atribuie această turnură[46]. *Cuvântarea despre întemeierea școlilor*, redactată în prima jumătate a secolului al VI-lea, ne spune despre el că „singurul lucru pe care îl regreta era că tâlcuirile Interpretului (Teodor de Mopsuestia) nu erau încă traduse în siriacă“[47]. Atracţia faţă de teologia lui Teodor de Mopsuestia s-a datorat, fără îndoială, influenţei pe care Antiohia o exercita asupra Edessei, aflată sub jurisdicţie antiohiană. Astfel, teologia siriacă începe să intre în aria de influenţă a teologiei Școlii antiohiene, situaţie cu numeroase consecinţe.

După o existenţă de aproape un secol la Edessa, „Școala perșilor“ revine la Nisibis, la o dată asupra căreia istoricii nu au ajuns încă la un acord. Ei oscilează între anii 457 și 489, *terminus a quo* putând fi socotit totuși anul 471, când Episcopul Edessei, Qura, l-a obligat pe Narsai, directorul școlii, să plece la Nisibis, patria sa. Refugiat în mănăstirea perșilor din Nisibis, Narsai este chemat de Mitropolitul Barsauma pentru a organiza mica școală deja existentă aici. Școala de la Nisibis va deveni, de-acum încolo, cel mai important centru de formare a viitorilor episcopi, stareţi, teologi și clerici ai Bisericii Asiriene a Răsăritului, și unul dintre elementele de unitate teologică a acestei Biserici în confruntarea sa, tot mai puternică, cu tânăra și agresiva Biserică Siro-Occidentală.

Pecetea antiohiană definitivă va fi pusă asupra exegezei și teologiei Bisericii Siro-Orientale abia sub Narsai (†503), urmașul lui Qiyore la conducerea școlii. Acum, „spiritul exegezei lui Teodor de Mopsuestia devine normativ pentru Școala din Edessa, iar tradiţia exegetică antiohiană

---

[46] A. Vööbus, *History of the School*…, p. 14.
[47] Mar Barhadbšabba Arbaya, *Cause de la fondation*…, p. 382.

devine modelul prin excelenţă“[48]. Începe, totodată, o amplă lucrare de traducere din limba greacă a celor mai reprezentative scrieri teologice antiohiene, mai cu seamă a comentariilor lui Diodor de Tars și ale lui Teodor de Mopsuestia, precum și editarea unor traduceri din Aristotel, realizate de Probus, care le însoţește de propriile sale comentarii. În acest fel, Școala din Edessa devine „poarta de comunicare între Orient și Occident, prin care pătrunde învăţătura greacă“, traducerile de aici fiind foarte diverse: filosofie aristotelică, istorie, ştiinţe pozitive, exegeză și teologie[49]. În aceeaşi perioadă, pentru mai buna înţelegere a Părinţilor antiohieni, este introdus în programa școlară studiul filosofiei peripateticiene, mai cu seamă logica aristotelică, precum și al unor rudimente de istorie profană, geografie și astronomie. În acest fel, secolul al V-lea a marcat, pentru principala instituţie de educaţie a Bisericii Siro-Orientale, începutul unei elenizări suprapuse peste vechea tradiţie, considerată ca „provenind din însăși gura apostolului Addai (Tadeu), întemeietorul Școlii din Edessa“[50].

Cu toată înflorirea traducerilor din greacă, Școala de la Nisibis mai păstrează un timp și elemente din vechea linie exegetică a Sfântului Efrem, numeroase *memre* sau omilii sub formă poetică datorate lui fiind predate elevilor și cântate de aceștia[51]. Acestea se datorau unei „tradiţii a Școlii“ transmise „de la gură la ureche, pe care Narsai a introdus-o în omiliile și în scrierile sale“[52]. Exista deci o suprapunere de planuri și metode teologice, care va da, în cele din urmă, învăţământului de la Nisibis un caracter tot mai compozit, factor al creșterii numărului de elevi, dar și al decăderii școlii.

După moartea lui Narsai, conducerea școlii este preluată de nepotul său, Avraam din Beth Rabban (director între 510-569), care face pasul final de trecere de la comentariile în stil poetic, la o exegeză voit ştiinţifică, pornind exclusiv de la scrierile lui Teodor de Mopsuestia, prelucrate și prescurtate de Avraam în scop didactic. Abordarea textului biblic se

---

[48] A. Vööbus, *History of the School…*, p. 105.
[49] E. Tisserant, „Nestorienne (L'Église)“, *DTC* 11, 169-170.
[50] Mar Barhadbšabba Arbaya, *Cause de la fondation…*, p. 382.
[51] A. Vööbus, *History of the School…*, p. 103.
[52] Mar Barhadbešabba Arbaya, *Cause de la fondation…*, pp. 382, 15-383, 2.

face, de acum încolo, pornind de la o clasificare în cinci categorii, după genul lor literar: istoric, profetic, sapienţial, didactic și mixt, precum și după autoritatea care li se atribuia, pe o scară care, descinzând de la o autoritate absolută, trecea printr-una discutabilă, pentru a sfârși la totala lipsă de autoritate. Acestui demers premergător exegezei îi urma interpretarea propriu-zisă, bazată pe scrierile lui Aristotel: intenţia autorului, utilitatea textului, identitatea autorului, integritatea textului, motivul redactării, împărţirea pe capitole, conţinutul.

Toată această schimbare de metodă teologică survenită în „Școala perşilor" a fost susţinută de o intensă activitate de traducere a operelor filosofice din greacă, între care un loc primordial l-a ocupat *Organonul* lui Aristotel, pe care Avraam s-a îngrijit să-l pună la dispoziţia studenţilor. Astfel, între secolele VI și VIII, întrebarea privitoare la locul filosofiei și logicii aristotelice în teologia Bisericii era la ordinea zilei, iar răspunsurile pe care le-a primit au generat direcţii opuse de teologhisire. Faima școlii ajunsese atât de mare, încât atrăgea elevi nu numai din Biserica Siro-Orientală, ci și din cea Siro-Occidentală, și chiar elevi din teritoriile aparţinând Imperiului Bizantin. În acest fel, disputele hristologice au pătruns și în interiorul școlii, ajungându-se chiar la susţinerea unor poziţii teologice apropiate de cea calcedoniană. Dacă autorii duhovnicești sirieni, la fel ca Sfântul Ioan Damaschin în spaţiul bizantin, contestă și desconsideră rolul filosofiei și al logicii în cunoașterea lui Dumnezeu, alţi autori reprezentativi pentru scolastica nou-apărută în Școala perșilor, cum ar fi siro-occidentalul Serghie din Reshaina (†536), socotesc logica aristotelică indispensabilă pentru înţelegerea Sfintei Scripturi[53].

Încă din secolul al VI-lea, semnele tendinţelor raţionaliste, venite pe filiera traducerilor filosofice grecești, sunt deja foarte clare, iar ele vor duce, în deceniile şi secolele următoare, la apariţia unei adevărate scolastici orientale. Cu ea vor polemiza, mai mult sau mai puţin făţiş, toţi autorii duhovnicești siro-orientali și chiar unii dintre conducătorii Școlii din Nisibis, care își vor lărgi orizontul lecturilor, incluzând și apreciind chiar și autori din Școala alexandrină. Așa a fost Henana (†610), director al Școlii din Nisibis începând din anul 572, care a introdus în

[53] R. Beulay, *La Lumière sans forme*…, p. 66.

comentariile sale autori greci, precum Origen, Grigorie al Nyssei și Dionisie Areopagitul, câștigând repede o popularitate care a declanșat riposta autorităţii ecleziastice. Această ripostă se datora temerii ierarhilor care vedeau în scrierile lui Henana un curent teologic de contestare a teologiei oficiale teodoriene și o apropiere de cea calcedoniană.

Cercetările mai noi au arătat însă că nu era vorba atât de contestarea autorităţii teologice a lui Teodor de Mopsuestia, cât a exclusivităţii folosirii sale ca normă și criteriu în teologie. O asemenea stare de lucruri reiese din *Cuvântarea despre întemeierea școlilor*, unde criticile pe care le aducea Henana sistemului de învăţământ vizau poziţia de criteriu teologic exclusiv a lui Teodor de Mopsuestia, Barhadbešabba, autorul *Cuvântării* și elev al lui Henana, arătând clar că în școală atmosfera nu era deloc monolitică. Reacţia împotriva lui Henana a dus la radicalizarea poziţiei teodoriene, pietrificată de către Babai cel Mare (†608) în formule antiohiene de un diofizism strict, poziţie care a fost însuşită de o parte a ierarhiei.

Exista, de asemenea, și gruparea diofiziţilor moderaţi, dintre care trebuie să îl citäm pe Patriarhul Ishoyahb al II-lea din Gdala (628-645), care fusese și el elev al Școlii din Nisibis, pe care o părăsise în semn de protest faţă de inovaţiile teologice ale lui Henana. Deși potrivnic curentului înnoitor, Patriarhul Ishoyahb nu împărtășea poziţia extremă diofizită a zelotiștilor conduși de Babai cel Mare, care vedeau în Sinodul de la Calcedon o apostazie de proporţii. În timpul patriarhatului lui Ishoyahb s-a petrecut un eveniment de maximă importanţă, pentru a înţelege cât cântărea ortodoxia Bisericii Asiriene a Răsăritului în ochii exigenţi ai bizantinilor. În anul 630, regina Boran l-a trimis pe Patriarh la împăratul Heraclie al Bizanţului, aflat în Alep, pentru a negocia un tratat de pace cu aceștia. Primit ca un adevărat patriarh de către Heraclie, Ishoyahb a purtat discuţii teologice cu împăratul, căruia i-a demonstrat că Biserica Asiriană din Persia nu trădase credinţa de la Niceea și că diofizismul ei nu era eretic, reprezentând învăţătura Școlii antiohiene, pe care o împărtășea și Sfântul Ioan Gură de Aur. Singurul diferend a constat în indispoziţia fiecăreia dintre părţi de a-i înscrie în diptice, bizantinii – pe Diodor, Teodor și Nestorie, iar perșii – pe Chiril al Alexandriei. Impasul a fost depășit prin omiterea acestor nume, drept urmare Patriarhul Ishoyahb a celebrat două Sfinte Liturghii, la care împăratul Heraclie s-a împărtășit

din mâinile lui[54]. Critica aspră pe care Patriarhul a primit-o din partea extremiștilor, la întoarcerea sa în Persia, exprimă încă o dată polarizările din sânul Bisericii Siro-Orientale: o parte deschisă spre „dialogul ecumenic" – conștientă că ortodoxia ei este formulată în termeni corecţi, dar puţin dispusă să se plieze pe subtilităţile terminologice ale evoluţiei dogmatice survenite în Apus; o altă parte – crispată și pietrificată în aceste formule ortodoxe, dar depășite de precizările terminologice dezvoltate de teologia din Bizanţ – nu numai incapabilă să-și înţeleagă confraţii de limbă greacă, ci și total refractară la vreun efort de șlefuire a vechilor termeni, în vederea racordării lor la evoluţiile teologice din Apus.

Așadar, cu un secol înainte de nașterea Avvei Iosif Hazzaya, în cea mai importantă școală de formare teologică a viitorului cler sirian se confruntau două curente: unul deschis sau de orientare „liberală", care accepta, alături de Teodor, și alţi autori greci ca autoritate exegetică și învăţătură ortodoxă; un altul, strict teodorian, pentru care scrierile lui Teodor reprezentau norma absolută și manualul exclusiv de teologhisire și de interpretare a scrierilor biblice[55]. Semnificativ este amănuntul că reprezentanţii autorităţii bisericești au încurajat și susţinut exclusiv tendinţa teodoriană strictă, pentru a face din „Interpret" factorul de unitate și identitate teologică în Biserica lor. În Școala de la Nisibis, tendinţa strict teodoriană și-a găsit consfinţirea sinodală în *Mărturisirea de credinţă* făcută de sinodul Bisericii Siro-Orientale în anul 612, când a fost adoptată „linia dură" a frazeologiei teologice antiohiene[56]. De acum încolo, cu foarte puţine excepţii, situate pe poziţii duhovnicești, linia teologică oficială a ierarhiei se va pietrifica în formulări specifice perioadei dinaintea celui de-al III-lea Sinod Ecumenic, depășite în Bizanţ de teologii calcedonieni și neocalcedonieni, la care se adăuga și scolastica filosofică nou-apărută în lumea siriacă.

---

[54] *Cf.* S. P. Brock, „Ishoyahb II of Gdala", *GEDSH*, p. 218; D. Miller, „Istoria și teologia…", p. 500.

[55] G. J. Reinink, „'Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth': The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century", în *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East* (ed.) H. J. W. Drijvers și A. A. MacDonald, Brill, 1995, pp. 85-86.

[56] *Ibidem*, nota 48, p. 89.

2. TENSIUNI ŞI CONFLICTE ÎN BISERICA SIRO-ORIENTALĂ

Secolele premergătoare sinodului care i-a anatemizat pe autorii duhovnicești amintiţi deja au fost martorele apariţiei, în sânul Bisericii Siro-Orientale, a unor tensiuni pe multiple planuri. Toate acestea au avut ponderea lor în desfășurarea evenimentelor care ne interesează și, prin urmare, deţine fiecare un loc în înţelegerea faptelor prezentate atât de succint, uneori confuz, de puţinele izvoare de care dispunem. În cele ce urmează, vom înfăţișa schematic principalele „forţe tectonice" a căror întâlnire a generat cutremurul anatemelor. Putem discerne, pe baza izvoarelor și a studiilor de specialitate, două tipuri de tensiuni și conflicte:

2.1. *Între ierarhie și „cei desăvârșiţi"*

Tematica nu este nici specific siriană, nici nouă în studiile de specialitate, care caută cu tot mai multă curiozitate să scruteze relaţiile dintre cele două tipuri de autoritate din Biserică: harismatică și instituţională. În lumea siriacă, această tensiune are rădăcini foarte vechi, putând fi identificate elemente de dezacord încă din primele trei secole de creștinism. Întâlnim în aceste zone, încă de la început, tendinţe ascetice extreme, cum ar fi obligativitatea celibatului pentru primirea Botezului sau împărţirea membrilor Bisericii în „drepţi" și „desăvârșiţi", cei din urmă făcând parte din gruparea „fiilor legământului", deja cunoscuţi de Afraat[57] († cca. 350). Ei reprezentau o formă embrionară de monahism citadin, din care se va dezvolta foarte curând monahismul pustnicesc, atât de drag sirienilor. În același timp, vor apărea și (inevitabilele?) extreme, curente sectare sau chiar eretice, precum mesalianismul, care vor fi condamnate sinodal în repetate rânduri. Adevărul este că nici nu se putea ca astfel de extreme să nu ducă la o reacţie din partea autorităţii bisericești și, cu timpul, să se insinueze chiar un antagonism, uneori mocnit, alteori făţiș, între categoria aspiranţilor după desăvârșirea în Duh și reprezentanţii disciplinei bisericești, care

---

[57] *Cf.* A. Guillaumont, „Liber Graduum", *DS* 9, 750.

au fost, în principal, episcopii. După perioada mai puţin clară a începuturilor, a venit rândul monahilor să întrupeze aceste aspiraţii după desăvârșire, ei fiind purtătorii „unui spirit liber și creator, apărători activi ai unei vieţi eliberate de orice ordine pământească“, în timp ce episcopii rămâneau reprezentanţi „ai unui creștinism socio-cultural, ai activităţilor sociale ale Bisericii“[58]. Unele practici ascetice extreme ale monahilor sirieni apăreau, probabil, în ochii ierarhiei ca străine de Evanghelie, dacă nu chiar influenţate de ascetismul manihean sau hindus, cu care creștinismul mesopotamian a avut contacte încă de la începuturile sale. Așa că ierarhia locală s-a arătat grijulie să „protejeze mesajul evanghelic de influenţe străine“[59], luând atitudine faţă de asemenea provocări, mai ales când ele erau resimţite ca mesalianism. De acesta din urmă se leagă mai multe confruntări teologice și hotărâri sinodale, în care ierarhia a condamnat învăţăturile antiecleziale ale mesalienilor, fără a preciza însă suficient de clar în ce constă această erezie.

A rămas astfel deschisă nefericita posibilitate de înfierare cu titlul de „mesalian“ a oricărui monah sau autor duhovnicesc care se exprima într-un mod diferit de linia tot mai stereotipă, datorată scolasticii, a teologiei oficiale. Erau vizate, de asemenea, elemente doctrinare deduse de Timotei I și de teologii lui printr-o interpretare *sui generis* a scrierilor duhovnicești ale celor trei autori duhovnicești condamnaţi, prin analogie cu ereziile mesalienilor. Prin cârligul mesalianismului acţiunea sinodală se lega de o îndelungă istorie de „tensiuni între Biserica instituţională Siro-Orientală a Antichităţii târzii și monahism“[60], în care acuza de mesalianism a jucat un rol esenţial, de ea încercând să se disculpe mai toţi marii autori mistici sirieni. De aceea condamnarea sinodală a celor trei mistici de către Patriarhul Timotei trebuie situată în strategia lui de politică ecleziastică, pentru contracararea a ceea ce el considera drept

[58] Ovidiu Ioan, „Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque“, în *Le monachisme syriaque*, (*Études syriaques* 7), (ed.) F. Jullien, Paris, 2010 p. 89.

[59] *Ibidem*, p. 92.

[60] Nestor Kavvadas, *Pnevmatologia*…, p. 51.

„consecinţele unei viziuni hristologice, care, unită cu o antropologie specifică, s-a dezvoltat într-o școală mistică neinstituţională și curajoasă“[61].

O altă sursă de nemulţumiri și de frustrări, pentru o parte a ierarhiei, o reprezenta locul proeminent deţinut în ochii creștinilor de monahul care a atins trepte înalte de înduhovnicire. Pentru creștinii din lume, el nu este doar un exemplu viu, ci și un învăţător cu supremă autoritate, atât socială, cât și bisericească, întrucât întrupează „expresia cea mai autentică și veridică a creștinismului. Iar acest lucru a putut constitui o temă de dispută cu ierarhia sacramentală“[62]. Pe de-o parte, exista efortul de concentrare a puterii decizionale și învăţătorești în persoana episcopului, datorită harului hirotoniei, iar pe de altă parte, existau autoritatea și ascultarea spontană, acordate monahilor de către poporul credincios, aceștia fiind văzuţi ca purtători de Dumnezeu și tâlcuitori ai voinţei Lui[63]. În drumul spre deplina „îmbisericire“ a monahismului, o fericită formă de depășire a acestor tensiuni a reprezentat-o apariţia episcopilor-monahi, care a marcat și etapa hotărâtoare de echilibrare a raporturilor dintre ierarhie și lumea monahală. Totuși, o anumită particularitate a Bisericii Siro-Orientale face ca instituţia episcopilor-monahi să nu fie o permanenţă, întrucât, de-a lungul anumitor perioade istorice, ierarhii acestei Biserici au fost obligaţi să se căsătorească sau să fie aleși exclusiv din rândul clerului laic căsătorit[64]. Această particularitate s-a datorat contextului politic în care sirienilor le-a fost dat să trăiască: Marele Rege al perșilor era zoroastrian, iar în consiliul său „magii“ aveau întotdeauna un cuvânt de spus. Or, se cunosc atât aversiunea religiei zoroastriene faţă de orice formă de asceză, mai ales celibatul, cât și prigoanele declanșate împotriva creștinilor în urma intervenţiilor preoţilor zoroastrieni. Nu toţi

---

[61] B. Vesa, „Joseph Hazzaya…“, p. 109.

[62] O. Ioan, „Controverses entre la hiérarchie…“, p. 96.

[63] *Ibidem*, p. 98.

[64] Sinodul de la Acacia din anul 486 preciza deja că fiecare ierarh, inclusiv Patriarhul, urma să contracteze o „căsătorie cu o singură femeie, pentru nașterea de copii“ (R. le Coz, *Histoire de l'Église…*, p. 87). Cu toate acestea, căsătoria ierarhilor nu a devenit o cutumă obligatorie a Bisericii Siro-Orientale, întâlnindu-se adeseori ierarhi aleși dintre monahi sau chiar dintre pustnici, precum și episcopi care s-au retras la mănăstire.

episcopii necăsătoriţi au fost însă și monahi, ceea ce însemna că nu cunoșteau din experienţă nici viaţa monahală, nici mentalitatea călugărilor.

Una dintre sursele permanente ale acestui conflict surd, cu manifestări periodice mai mult sau mai puţin dure, este înrădăcinarea curentului duhovnicesc reprezentat de respectivii autori în monahismul eremit. „Autori ca Sfântul Isaac Sirul și Ioan Dalyatha sunt reprezentanţii unui întreg grup de eremiţi conștienţi de sine, care trăiau liberi faţă de regulile fixe ale vieţii în mănăstire și, prin aceasta, indirect, faţă de controlul disciplinar al episcopului în ceea ce privește viaţa practică, întrupând cel mai înalt ideal al monahismului siro-oriental, adică viaţa în pustie“[65]. Tocmai forma anahoretică de vieţuire și sfinţenia la care ajunseseră unii dintre pustnici au făcut ca ei să se bucure în rândul credincioșilor de o autoritate duhovnicească aparte, comparabilă cu cea a autorităţii instituţionale a ierarhiei și a dascălilor de teologie din „școlile perșilor“. Așa se explică „invidia“, care am văzut că era socotită de Ishodenah drept una dintre cauzele condamnării celor trei autori de către sinodul lui Timotei.

Fără îndoială, secolul al VIII-lea și sinodul din 786/7 marchează încununarea unei succesiuni de eforturi ale ierarhiei de a controla tot mai drastic viaţa monahală, mai ales pe cea pustnicească. Cu toate acestea, rezultatul final al tensiunilor și conflictelor izbucnite, la răstimpuri, între ierarhie și lumea monahală a fost, în cele din urmă, adumbrit de Duhul Sfânt, întrucât, așa cum arată Părintele Ovidiu Ioan în cuprinzătorul său studiu pe această temă, „activitatea monahală ferea ierarhia bisericească de o rigiditate și de o instituţionalizare excesivă a Bisericii, iar ierarhia impulsiona monahismul să-și joace rolul său complex în sânul instituţiei bisericești“[66]. Aceste precizări ne vor ajuta în analiza pe care urmează să o facem deja citatei notiţe biografice a lui Ishodenah de Basra, privitoare la condamnarea sinodală a celor trei autori mistici. Fără nuanţările de mai sus, orice analiză riscă să ia forme partizane, înclinând în mod subiectiv balanţa spre îndreptăţirea unei singure „tabere“, și să prezinte acest tip de conflict ca pe o prezenţă malefică în sânul Bisericii.

---

[65] N. Kavvadas, *Pnevmatologia…*, p. 73.
[66] O. Ioan, „Controverses entre la hiérarchie…“, p. 104.

2.2. *Între teologia duhovnicească și scolastică*

Un prim conflict de acest fel întâlnim, la sfârșitul secolului al V-lea, între figura harismatică a lui Narsai, conducătorul Școlii din Nisibis, și mitropolitul cetăţii, Barsauma. Organizarea școlii ajunsese extrem de bine structurată datorită geniului lui Narsai și susţinerii mitropolitului Barsauma. Astfel, mulţumită prestigiului școlii, Nisibis a devenit, pentru creștinii din Orient, „cetatea-mamă", „cetatea învăţăturii" sau chiar „mama știinţelor". În răstimpul vieţii celor doi bărbaţi de vază ai Bisericii Siro-Orientale, au avut loc câteva episoade cu caracter exemplar pentru natura relaţiilor dintre episcopat și celelalte forme de exercitare a învăţăturii în Biserică. Relaţiile dintre mitropolit și Narsai, directorul școlii, s-au deteriorat rapid din cauza popularităţii crescânde de care se bucura acesta din urmă. Cronicarii pun această tensiune pe seama invidiei soţiei mitropolitului Barsauma, care nu mai putea tolera faptul că Narsai avea o autoritate mai mare decât soţul ei[67].

La mijlocul secolului al VII-lea, întâlnim în Biserica Siro-Orientală figura unui mistic, ajuns episcop de Mahoze, în provincia Beth Garmai, care, din cauza unor diferende teologice, a fost expulzat din Biserică, petrecându-și ultimii ani ai vieţii exilat la Edessa. Este vorba de autorul duhovnicesc Sahdona-Martyrius, care, preocupat în scrierile sale de îndumnezeirea omului în Hristos, a ajuns să susţină o învăţătură apropiată de cea calcedoniană, a comunicării însușirilor între naturile umană și dumnezeiască în Iisus Hristos, și să dezvolte formula teologică „o persoană, un ipostas și două firi". El susţinea o astfel de teologie de pe poziţii ascetice și mistice, întrucât „doar o astfel de unire îl face pe monah capabil să experieze propria sa unire mistică cu Dumnezeu și, în consecinţă, să ajungă la desăvârșire și la îndumnezeire"[68]. Exemplul lui Sahdona ne permite să vedem că teologia duhovnicească siriacă era mult mai deschisă faţă de teologia greacă a Bisericii grecești din Bizanţ decât scolastica din școlile de teologie, asimilând de acolo tot ceea ce

[67] R. LE COZ, *Histoire de l'Église…*, p. 94.

[68] O. IOAN, „Martyrius-Sahdona: la pensée christologique, clé de la théologie mystique", în vol. *Les mystiques syriaques*, (*Études syriaques* 8), (ed.) A. Desreumaux, Geuthner, Paris, 2011, pp. 57-58.

putea ajuta la formularea unei învăţături duhovnicești coerente. Pentru întregirea imaginii lui Sahdona trebuie să mai amintim că el făcuse parte din delegaţia siro-orientală condusă de Catholicosul Ishoyahb al II-lea la Alep, unde, în anul 630, s-au întâlnit cu împăratul bizantin Heraclie și au avut comuniune liturgică.

Din acest curent duhovnicesc, care se opunea, de cele mai multe ori tacit și nepolemic, scolasticii și exclusivismului teodorian înstăpânit în școlile teologice siriene, fac parte și alţi autori, care, mai făţiș sau mai voalat, au scris împotriva acestui monopol scolastic, ivit în sânul Bisericii pe filiera Școlii de la Nisibis. Printre acești autori, îi amintim pe Sfântul Isaac Sirul, Dadisho Qatraya, Simon Taibuteh, Nestorie de Nuhadra și alţii. Starea de tensiune la care ne referim este surprinsă foarte bine în *Comentariul la Avva Isaia* al lui Dadisho Qatraya (sfârșitul sec. VII), unde scrie: „Vieţuirea monahilor [care își păzesc cu trezvie conștiinţa și simţurile] este mult mai înaltă și mai deosebită de orice alt fel de vieţuire din lume, nu numai decât cea a simplilor credincioși, ci și decât vieţuirea scolasticilor și clericilor, și toată făptuirea și frumuseţea lucrării ei ţine de retragerea în singurătate“[69]. Or, „scolastic“[70], în limbajul vremii, îi desemna pe profesorii de la școlile ecleziastice, în principal de la Școala din Nisibis, și, în general, pe toţi cei care se îndeletniceau în lume cu știinţa cărturărească. Dadisho are în vedere, la fel ca toţi autorii duhovnicești, condiţiile privilegiate de care dispun monahii pentru a pune în lucrare harul baptismal. În virtutea Botezului, orice credincios „se poate apropia de muntele Sion și de cetatea Dumnezeului celui Viu, de Ierusalimul cel ceresc“ (Evr. 12, 22), dar sunt favorizaţi, precizează Dadisho, cei desăvârșiţi, „care mor în fiecare zi“ (1 Cor. 15, 31) pentru iubirea lui Hristos, și care sunt monahii, „cei care nu se interesează de

---

[69] Dadisho Qatraya, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe* XI, 2, *CSCO* 327, trad. fr. de René Draguet, Louvain, 1972, p. 111.

[70] Substantivul ܐܣܟܘܠܝܐ (*eskolaia*) înseamnă „profesor“, dar și „elev“. Termenul, după cum se poate vedea, este calchiat după grecescul σχολαστικός, folosit atât pentru omul învăţat, trecut prin școală, cât și pentru profesori sau juriști (*cf.* Lampe, *s.v.* 1361). Sfântul Marcu Ascetul are o astfel de *Dispută cu un scolastic* (*SC* 455, pp. 26-92), scriere citată adeseori de Dadisho Qatraya, în care scolasticul este un teolog de școală, incapabil să înţeleagă teologia din experienţă a Sfântului Marcu.

altceva, decât de clipa în care vor ajunge la iubirea desăvârșită a lui Hristos, fiind înălţaţi deasupra oricărui gând legat de viaţa pământească“[71].

Trebuie să recunoaștem că s-a conturat foarte clar o tradiţie duhovnicească, bine reprezentată în secolele VII-VIII, pe care a analizat-o siriacistul grec Nestor Kavvadas. În teza sa de doctorat asupra *Pnevmatologiei Sfântului Isaac Sirul*, el trasează cadrele istorice și doctrinare între care trebuie situată această tradiţie duhovnicească, reprezentată de autori mistici siro-orientali, precum Sfântul Isaac Sirul, Dadisho Qatraya, Simon de Taibuteh, Ioan Dalyatha, Iosif Hazzaya, Nestorie de Nuhadra și alţii. Toţi aceștia dovedesc conștiinţa unei identităţi teologice și duhovnicești distincte, alcătuind un curent teologic duhovnicesc, considerat de unii dintre reprezentanţii autorităţii bisericești drept incompatibil cu teologia scolastică oficială, așa cum era predată în școlile teologice. Prin urmare, de cele mai multe ori, acești autori „au fost marginalizaţi de Biserica oficială“, trebuind să se apere, uneori energic, împotriva diferitelor acuzaţii, dintre care cea mai des întâlnită, mai ușor de aplicat și mai compromiţătoare era cea de mesalianism. Aceste luări de poziţie explicit defensive vizau anumite puncte ale învăţăturii lor, pe care autorii înșiși le considerau atacabile, datorită corespondenţelor foarte subtile care se puteau face cu idei mesaliene[72]. Insistenţele antimesaliene pe care le întâlnim uneori în scrierile lor sunt, de fapt, o apărare împotriva acuzelor de mesalianism la care scrierea s-ar putea preta sau care deja erau formulate la adresa lor.

Un câștig important al analizei lui Nestor Kavvadas este evidenţierea faptului că toţi acești reprezentanţi ai tradiţiei mistice se aflau doar într-o opoziţie principială faţă de teologia scolastică și de modelul instituţional de conducere a mănăstirilor și a Bisericii oficiale, fără să pună în discuţie autoritatea episcopală sau să se sustragă în mod sectar acesteia. Această atitudine reiese cu claritate din faptul că mulţi dintre ei au ajuns episcopi (Sahdona, Sfântul Isaac, Nestorie de Nuhadra) sau stareţi ai unor mari chinovii, după cum și numeroși episcopi sau patriarhi au apreciat și au ocrotit viaţa pustnicilor, unii dintre ei chiar retrăgându-se la mănăstire.

---

[71] Dadisho Qatraya, *Commentaire du Livre…*, XIV, 6, p. 163.
[72] N. Kavvadas, *Pnevmatologia…*, p. 39.

Singura pretenţie pe care o ridicau aceşti autori duhovniceşti faţă de Biserica oficială era simpla îngăduinţă de a-şi putea continua existenţa în sânul Bisericii Siro-Orientale oficiale, păstrându-şi libertatea personală şi de teologhisire în mod duhovnicesc. Tocmai aceasta din urmă, teologia duhovnicească, este cea mai definitorie trăsătură a acestui curent din sânul Bisericii Răsăritene, de ale cărei probleme pastorale şi activităţi practice autorii noştri s-au ţinut întotdeauna departe.

Precizările de până acum au un caracter preponderent istoric şi au urmărit firele tensionate care se împletesc în anatemele sinodului din anul 786/7, formulate împotriva Avvei Iosif Hazzaya şi a celorlalţi doi autori duhovniceşti. Am văzut până aici că acest sinod reprezintă sfârşitul trist al unui lung traseu tensionat, în care se întâlneau, pe de-o parte, o teologie scolastică, pietrificată în formule teologice teodoriene, socotită ca bază de unitate şi identitate eclezială în raport cu monofizitismul sirienilor iacobiţi, iar pe de altă parte, o teologie duhovnicească, cultă, cu un larg orizont teologic şi chiar filosofic, care urmărea prin acest fel de teologhisire să exprime şi să transmită mai departe tainele vieţii duhovniceşti, ale îndumnezeirii şi ale vederii lui Dumnezeu, luând uneori o expresie foarte apropiată de teologia calcedoniană şi care, cum arată întâlnirea de la Alep din anul 630, se considera în comuniune *in sacris* cu Biserica bizantină. În acelaşi timp, un alt plan al tensiunilor, mult mai omenesc, îl reprezenta dorinţa de întâietate în ochii credincioşilor, sau, în termeni duhovniceşti, dorinţa de stăpânire, care, nesatisfăcută, a dus la săvârşirea „din invidie“ a unor acte extreme, precum anatemele sinodale din 786/7.

3. ANATEMELE SINODULUI DIN 786/7 – ÎNCERCĂRI DE ELUCIDARE

Ar fi simplist, reducţionist și eronat să credem că „procesul misticilor“ din 786/7, căruia i-au căzut victime Iosif Hazzaya, Ioan Dalyatha și Ioan de Apamea, ar fi fost un simplu fulger de luciditate doctrinară și de zel disciplinar, care l-a atins din senin pe Patriarhul Timotei I. În realitate, preistoria procesului, sumar expusă mai înainte, are rădăcini adânc înfipte în relaţiile monahismului sirian, mai ales cel anahoretic, cu conducătorii Bisericii Siro-Orientale, relaţii marcate de o „îndelungată tensiune“[73], care trena de secole.

După analizele de până acum, suntem, în sfârșit, în măsură să abordăm acuzele pe care sinodul i le-a adus Avvei Iosif Hazzaya. Vom obţine astfel o perspectivă doctrinară mai amplă asupra învăţăturii sale ascetice și mistice. Este, așadar, momentul să redăm în întregime traducerea rezumatului arab al acuzaţiilor, întrucât ele vizează acele puncte din învăţătura lui Iosif Hazzaya care pot fi și astăzi înţelese greșit sau, după caz, răstălmăcite dușmănos.

Pretinsele afirmaţii ale lui Iosif erau:

- „Dacă doriţi să primiţi darul Sfântului Duh, nu zăboviţi în rugăciune sau slujbă, ci mai degrabă ascundeţi-vă în locuri retrase, unde să nu puteţi auzi nici măcar cântecul unei păsări.“

- „Dacă cineva a atins desăvârșirea, nu mai are nevoie nici de rugăciune, nici de psalmodie, nici de citire, nici de osteneli, pentru că a ajuns desăvârșit.“

- „Trupul și Sângele lui Hristos sunt sfinţite de Duhul, prin mijlocirea rugăciunii neîncetate.“

- „Sufletul nu a fost creat odată cu trupul, ci el era înainte de el, împreună cu Dumnezeu.“

---

[73] N. Kavvadas, *Pneumatologia…*, p. 51.

- „În legătură cu Dumnezeirea, [Iosif] a plăsmuit minciuna potrivit căreia Ea poate fi văzută, deși Tatăl a spus: «Nimeni nu poate vedea faţa Mea și să fie viu», iar Fiul a spus că doar El L-a văzut pe Tatăl, iar despre Duhul Pavel a spus: «Niciun om nu L-a văzut în această lume și nimeni nu-L poate vedea» (1 Tim. 6, 16).“ [74]

3.1. *Explicaţii sociologice*

Eforturile specialiștilor de a afla cauzele care au dus la aceste acuzaţii și anateme se dispun pe o scară care începe cu consideraţii sociologice, pentru a ajunge până la pătrunzătoare și subtile analize ale ideilor teologice și filosofice aflate în conflict. Cu tot nivelul lor mundan, nu putem lăsa nesemnalate tentativele de explicare în cheie sociologică[75] a hotărârilor sinodale, al căror mobil nu ar fi fost erezia celor condamnaţi, neconfirmată nici de scrierile lor păstrate, nici de alte surse bisericești siriene, ci efortul Catholicosului Timotei I de a obţine susţinerea conducătorilor arabi, de care depindea supravieţuirea și prosperitatea Bisericii sale. Ca să fim mai expliciţi, în acea perioadă comunitatea islamică în curs de formare își croia propria identitate culturală și, pentru atingerea unui nivel intelectual înalt, era angajată într-o complexă reţea de interacţiuni culturale, intelectuale și religioase cu majoritatea creștină, condusă de Catholicosul Timotei I. De aceea, unor idei teologice, precum vederea lui Dumnezeu, care contravenea flagrant învăţăturilor Coranului, le ședea bine să fie înfierate de teologia oficială, iar în acest scop acuza de mesalianism se potrivea ca o mănușă[76]. Fără a fi cu totul lipsită de partea ei de adevăr, explicaţia, deși găsită de unii „seducătoare“, rămâne pentru alţii „cam schematică“[77], meritul ei fiind sublinierea

---

[74] ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 100. Traducerea franceză la R. BEULAY, *La Lumière sans forme…*, pp. 229-230. O traducere românească găsim în N. KAVVADAS, *Pnevmatologia…*, pp. 21-22.

[75] *Cf.* Alexander TREIGER, „Could Christ's Humanity See his Divinity? An Eighth-Century Controversy between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East“, în: *Jurnal of the Canadian Society for Syriac Studies* 9, Toronto, 2009, pp. 3-21.

[76] *Ibidem*, p. 12.

[77] Potrivit rezervelor voalate pe care Vittorio BERTI le-a exprimat asupra acestei

existenţei demersurilor bisericești de integrare în viaţa culturală și teologică a noului Califat Abbasid.

3.2. *„Invidia clericalis“…*

Pe un alt palier explicativ se situează teza Mitropolitului Ishodenah de Basra (sec. IX), care în deja citata *Carte a curăţiei* afirma că la originea condamnării celor trei autori duhovnicești se afla invidia Catholicosului, întrucât ei ar fi fost perși, în timp ce ierarhii sinodali, în frunte cu Timotei, erau mesopotamieni de origine aramaică (siriană). Ishodenah afirmă explicit că a fost vorba de invidia nutrită de Catholicosul Timotei mai ales faţă de Avva Iosif, care, prin autoritatea sa duhovnicească, răsfrântă asupra învăţăturii sale, eclipsa, pare-se, strălucirea intelectuală a Patriarhului: „Eu cred că a acţionat astfel din invidie. Dumnezeu știe adevărul“ – scrie Ishodenah[78]. În biografia lui Iosif Hazzaya, scrisă de ucenicul său Nestorie de Nuhadra, se spune că Iosif își primise învăţătura prin descoperire dumnezeiască, fapt care, de asemenea, ar fi putut stârni dacă nu invidia, cel puţin suspiciunile lui Timotei. Informaţia este confirmată de referirea Avvei Iosif la „invidia de care trebuie să-și cureţe mintea“ cei cărora se pare că le adresează un răspuns prin scrierea lucrării *Despre Pronie*[79], dar al căror nume evită să îl dea din cauza „invidiei care domnește în generaţia noastră“[80].

3.3. *Rezultat al unor tensiuni vechi*

Însă nici „invidia“ acuzatorilor nu i-a mulţumit pe cercetători. Abordarea unor niveluri mai profunde găsim în lucrarea deja amintită a lui Nestor Kavvadas. El arată că anatemele sinodului lui Timotei finalizau o îndelungată campanie de defăimare a întregii tradiţii mistice siriene, focalizată acum asupra celor trei autori condamnaţi, doriţi de

---

interpretări în consistentul studiu: „Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée I[er]: la perspective du patriarche“, în vol. *Les mystiques syriaques*, (*Études syriaques* 8), (ed.) A. Desreumaux, Geuthner, Paris, 2011, p. 154.

[78] Ishodenah de Basra, *Cartea curăţiei*, c. 125, p. 55.

[79] Joseph Hazzaya, *On Providence*, text, traducere și introducere de N. Kavvadas, Brill, Leiden/Boston, 2016, p. 37.

[80] *Ibidem*, p. 177.

Catholicos mult mai puţin influenţi. Încercarea de a-i pune capăt în forţă, sub forma radicală a anatemelor, exprima de fapt nu simpla poziţie teologică a Catholicosului Timotei I, ci şi încercarea sa de afirmare ca unic pol de autoritate în Biserică[81]. Acuzele formale erau brodate în jurul îndepărtării lor de linia oficială, reprezentată de teologia lui Teodor de Mopsuestia, „Interpretul“ prin excelenţă al Bisericii Siro-Orientale, dar vizau și erori specific mesaliene, deși acuzaţia explicită de mesalianism nu apare în textele ajunse până la noi. Aceste „erori“ erau, de fapt, interpretări radicale, de tip mesalian, ale unor afirmaţii făcute de Avva Iosif Hazzaya, scoase din context și deformate.

Tot atât de bine se putea ca Timotei I să considere cam „centrifuge“ unele afirmaţii din scrierile autorilor duhovnicești și că acestea nu slujesc idealului său de centralizare a puterii în Biserică și de afirmare a ei în persoana Catholicosului. De aceea Vittorio Berti, în monografia sa asupra Patriarhului Timotei I, conchide că strădaniile acestuia „erau parte din planul de impunere a controlului patriarhal asupra vieţii intelectuale a creștinătăţii siriene de răsărit“[82]. În același timp, să nu uităm de arcanele dogmatico-polemice ale epocii: caracterul contemplativ şi harismatic al vieţii duhovniceşti monahale era resimţit de teologia scolastică şi de Timotei drept un teren potrivit pentru monofizitism, de care siro-orientalii erau concuraţi, iar îndumnezeirea era resimţită ca o formă de spiritualizare sau chiar dematerializare a trupului, proprie dochetismului și asociată cu mesalianismul[83].

3.4. *Mesalianismul*

Deși nu este o trăsătură a spiritualităţii siriene, totuși, prin faptul că a apărut în Mesopotamia secolului al IV-lea, mesalianismul a influenţat în diverse feluri viaţa Bisericii Siro-Orientale. Învăţăturile mesalienilor sunt puţin cunoscute, întrucât de la ei nu ne-au parvenit niciun fel de scrieri, toate informaţiile provenind de la autori care au scris împotriva

---

[81] N. Kavvadas, *Pnevmatologia…*, p. 4 *sq*.

[82] Vittorio Berti, *Vita e studi di Timoteo I*, n. 498, p. 162, *apud* N. Kavvadas, *Pnevmatologia…*, p. 35.

[83] *Cf.* B. Vesa, „Joseph Hazzaya…“, p. 108.

lor. Împotriva acestor „oameni ai rugăciunii“, cum se autointitulau[84], au scris, încă din secolul IV, Sfinţii Efrem Sirul și Epifanie al Salaminei, acuzându-i că refuză munca și orice fel de bună-rânduială[85]. Ceea ce știm astăzi din scrierile antiretice este că mesalianismul era o mișcare puternic antieclezială, care făcea din refuzul vieţii sacramentale și al rânduielilor bisericeşti un ideal, sfinţenia fiind văzută în primirea sub formă simţită a Duhului Sfânt, pe calea exclusivă a rugăciunii neîncetate. În urma căderii lui Adam, susţineau mesalienii, fiecare om este locuit şi stăpânit de un demon, Botezul creştin fiind absolut ineficace pentru izbăvirea de această posedare. Doar rugăciunea îl poate elibera pe om, moment care corespunde cu sălăşluirea Sfântului Duh în chip simţit. Un astfel de om devine „duhovnicesc“, denumire cu care mesalienii se gratulau între ei, şi dobândeşte diferite harisme, precum citirea în inima celorlalţi, profeţia, darul vedeniilor duhovniceşti, al vederii duhurilor curate şi necurate, al contemplării cu ochii trupeşti a celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi. La toate acestea se adăuga darul nepătimirii, sursă şi, în același timp, mărturie a îndumnezeirii celui ajuns până aici. O astfel de stare era socotită ca fiind cea a lui Adam dinainte de cădere, motiv pentru care mesalienii se credeau în măsură să întreţină relaţii sexuale „nepătimașe“ cu femei ajunse, eventual, dar nu neapărat, la „desăvârșire“, păstrându-se de la ei apoftegme precum: „Aduceţi-mi o tânără frumoasă și vă voi arăta ce înseamnă sfinţenie!“[86]

Din această expunere, extrem de rezumativă, se vede cât de ușor putea fi adusă acuzaţia de mesalianism oricărui autor duhovnicesc care vorbea în mod ortodox despre primirea Duhului Sfânt, despătimire sau despre vederea lui Dumnezeu[87], mai ales după ce o serie de sinoade au

---

[84] Care este, de fapt, și sensul cuvântului siriac ܡܨܠܝܢܐ (*msalyana*), „mesalian“, format din rădăcina ܨܠܐ (*sly*), „a se ruga“.

[85] J. Gribomont, „Messalians (Euchites)“, în *EAC* 2, p. 781.

[86] *Cf.* A. Guillaumont, „Messaliens“, *DS* 10, 1079-1081.

[87] Robert Beulay e de părere că teologia vederii lui Dumnezeu s-a dezvoltat la autorii siro-orientali relativ târziu, abia la începutul secolului al VII-lea, mai ales sub influenţa scrierilor alexandrine (*Cf.* „Originalité de Jean Dalyatha dans la spiritualité syro-orientale“, în *Le Monachisme Syriaque du VII*e *siècle à nos jours*, vol. 1. *Textes français*, Éditions du CERO, Antélias-Liban, pp.141-142).

condamnat cu vehemenţă mesalianismul. Ca urmare, așa cum vom vedea, mulţi autori duhovnicești s-au simţit obligaţi să se delimiteze explicit de mesalianism în scrierile lor sau chiar să recurgă la diatribe împotriva acestora. Așa s-a întâmplat și cu unul dintre ucenicii Avvei Iosif, anume Nestorie, care a și redactat o *Viaţă* a dascălului său, din păcate pierdută. Cândva după sinodul anatemelor, el a fost ales Episcop de Beth Nuhadra şi de hirotonia sa este legată o *Mărturisire* antimesaliană pe care Catholicosul Timotei și Curia patriarhală i-au cerut s-o semneze. În acest document[88], care menţiona explicit mesalianismul, Patriarhul Timotei dădea o interpretare mesaliană unor afirmaţii, mai mult sau mai puţin reale, ale Avvei Iosif Hazzaya. Să reţinem că toate reprezentau capete de acuzaţie împotriva mesalianismului, formulate la sinoade anterioare, dar, în același timp, ele erau foarte asemănătoare unor învăţături ale misticilor sirieni, acuzaţia de mesalianism devenind de câteva secole o etichetă ușor de aplicat oricărui incomod, cum urma să se întâmple și în spaţiul bizantin cu autori greci precum Sfinţii Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama sau isihaștii bizantini.

3.5. *Origenismul*

La fel de eficientă devenise între timp, odată cu Sinodul V Ecumenic (553), și eticheta de „origenist“, de care nu a scăpat nici chiar un autor antiorigenist precum Sfântul Maxim Mărturisitorul. Stigmatul i-a fost pus și lui Iosif Hazzaya, pentru învăţăturile sale despre viaţa activă și conștientă a sufletului după moarte, socotită origenism pur de către Timotei și de sinodul său, care a decretat că „sufletele, după despărţirea de trup, sunt lipsite de orice simţire, până la reîntoarcerea lor în trup“[89]. În aceeași cheie de interpretare antiorigenistă, în *Mărturisirea* cerută lui Nestorie erau anatemizaţi „cei care spun că sufletele simt, cunosc, au lucrări, laudă sau progresează după ieșirea lor din trup“[90].

---

[88] Textul *Mărturisirii* este editat de Oscar Braun în articolul „Zwei Synoden des Katholicos Timotheos I“, în *Oriens Christianus*, II (1902), pp. 302-309. O traducere în limba română, la N. Kavvadas, *Pneumatologia…*, pp. 23-24.

[89] *Cf.* A. Guillaumont, „Sources de la doctrine…“, p. 10.

[90] *Ibidem*, p. 10.

3.6. *Neînţelegerea textelor duhovniceşti*

Condamnarea în bloc a celor trei mistici ţine de apartenenţa lor la o linie tradiţională duhovnicească foarte bine conturată în sânul Bisericii Siro-Orientale, aflată, am văzut, secole de-a rândul în tensiuni cu conducerea bisericească instituţională, alcătuită adeseori din ierarhi căsătoriţi, fără experienţa vieţii monahale şi a rugăciunii înalte. Acest ultim aspect reiese şi dintr-o scrisoare a lui Nestorie de Nuhadra, redactată înaintea hirotonirii sale întru episcop, scrisoare în care denunţă pe cei care preţuiesc doar asceza fizică, fără să cunoască viaţa duhovnicească înaltă. Aceştia, „întrucât nu au înţeles scopul vieţii duhovniceşti, spun că nu există în niciun caz o vedere duhovnicească, au o ură desăvârşită împotriva celor care s-au dăruit contemplaţiei duhovniceşti şi spun că aceştia din urmă şi-ar produce singuri halucinaţii prin propria imaginaţie“[91]. Nestorie îşi avertizează, de asemenea, destinatarii că trebuie să se ferească de astfel de oameni. Situaţia, de fapt, nu este nici nouă, nici proprie spaţiului sirian. O întâlnim şi în *Epistolele* Avvei Evagrie Ponticul, care, în repetate rânduri, îşi îndeamnă ucenicii să se ferească de cei care se limitează doar la asceza trupească, fără să aibă experienţa contemplaţiei duhovniceşti[92]. Într-un anume fel, conflictul de acest fel pândeşte, din umbra mediocrităţii, în fiecare moment al istoriei Bisericii, generat fiind de neînţelegerea vieţii duhovniceşti înalte.

Concluzia de până acum este că deciziile Sinodului din 786/7 şi politica lui Timotei I nu au fost un eveniment singular, ci „parte a unor vaste măsuri disciplinare, pe care Iosif le-a perceput ca forme de manifestare a invidiei în cadrul generaţiei sale“[93], precum şi urmarea unor multiple tensiuni care trenau de secole şi care păreau a fi mai degrabă nişte „răfuieli“ jalnic de omeneşti.

Dar oare să fie numai atât? Să fie aceste explicaţii, cu toată complexitatea lor, singurele care dau seamă de întâmplările nefericite din timpul marelui Patriarh Timotei I? Simpla invidie să fi fost suficientă

---

[91] *Cf.* V. Berti, *Nestorio di Nohadra*, p. 237, *apud* N. Kavvadas, *Pnevmatologia…*, p. 47.

[92] Evagrie Ponticul, *Ep* 52, *ΒΕΠΕΣ* 79, p. 184.

[93] N. Kavvadas, *Pnevmatologia…*, p. 46.

pentru a pune în mișcare complicatul aparat instituţional al unui sinod și a impune niște anateme? Aveau tensiunile din sânul instituţiei conduse de Catholicosul Timotei o asemenea putere, încât să-l determine la acţiuni atât de radicale? Sau existau și alte resorturi, mult mai raţionale și mai vrednice de un intelectual de talia lui Timotei? Dacă da, care au fost ele și unde ar trebui să le căutăm? Ţin ele mai mult de starea de spirit a întregii ierarhii prezente la sinod sau exprimă mai ales cugetul Patriarhului?

Iată câteva întrebări care ne îndreaptă cercetarea spre inima problemei: natura ideilor în conflict și profilul teologic al protagoniștilor, în primul rând al Patriarhului.

4. TEOLOGIA FILOSOFICĂ *VS* TEOLOGIA DUHOVNICEASCĂ

4.1. *Un scolastic rafinat: Timotei I*

Despre Catholicosul Timotei I știm că a studiat în Bashosh și Margana cu dascălul Avraam bar Dashandad, vestit pentru cursurile sale asupra Bibliei și a lui Aristotel, fiind unul dintre profesorii de traducere din greacă în siriacă. Astăzi, se știe despre el că era un reprezentant de marcă al scolasticismului sirian și al aristotelianismului[94]. Unul dintre colegii săi de școală, Isho bar Nun, va deveni adversarul lui Timotei și succesorul său la scaunul patriarhal. Erudit și bibliofil, Timotei I era tipul de savant sirian care, prin știința sa de carte, se impusese cuceritorilor arabi aflaţi în plin avânt al dezvoltării unei civilizaţii și culturi islamice rafinate și dinamice. Trăsăturile spiritului său se pot deduce foarte bine urmărindu-i preferinţele pentru Aristotel și astronomie – din primul a tradus *Topica*, iar în domeniul astrelor a elaborat o *Carte a stelelor* –, pentru dreptul bisericesc și succesoral, precum și obstinaţia cu care a urmărit să dovedească primatul absolut al tronului său patriarhal asupra întregii Biserici Universale. Potrivit lui Timotei I, cele patru Patriarhii occidentale – Roma, Constantinopolul, Antiohia și Alexandria – derivă, toate, din Biserica de Răsărit. Pentru această teză el a găsit argumente istorice și chiar biblice, precum: situarea raiului originar în Mesopotamia, de unde era și patriarhul Avraam; „evanghelizarea“ asirienilor cu 30 de ani înaintea latinilor și a grecilor, prin „magii de la Răsărit“ (Mt. 2, 1), originari din Persia, care L-au vestit aici pe Hristos încă din anul nașterii Sale[95]. Urcarea pe tronul patriarhal și-a câștigat-o prin abile jocuri de culise, în care prietenii săi devotaţi, fraţii Ioan și Gabriel Boktisho, medicii califului și agenţii săi la curte, au jucat un rol determinant, pungile cu aur completând aria de influenţă neacoperită de fraţii Boktisho[96]. Miza era mare, dorinţa lui

---

[94] *Ibidem*, p. 66.

[95] *Cf.* R. le Coz, *Histoire de l'Église*…, pp. 185-186.

[96] *Cf.* E. Tisserant, „Timothée Ier“, *DTC* 15, 1122; „Nestorienne (L'Église)“, *DTC* 11, 192.

Timotei pe măsură, iar rezultatul, un patriarhat îndelungat, bogat în realizări sociale, intelectuale și misionare, dar și stigmatizat de pata „procesului misticilor". Istoricul american Philip Jenkins îl descrie pe Timotei în cuvinte superlative, care, dacă n-ar fi bazate pe documente, ar face loc bănuielilor de părtinire:

> „Dacă ținem seama de prestigiul și de aria geografică a autorității sale, putem afirma că Timotei a fost cel mai de seamă lider spiritual creștin al zilelor lui, cu mult mai influent decât papa de la Roma și egal cu patriarhul ortodox de la Constantinopol. Poate un sfert din creștinii acelei lumi îl priveau pe Timotei drept cap al lor, atât spiritual, cât și politic."[97]

O astfel de personalitate bisericească nu se putea să nu atragă atenţia cercetătorilor. Iată că un patrolog și siriacist italian, Vittorio Berti, i-a consacrat lui Timotei I o erudită monografie și mai multe studii, în încercarea de a cunoaște cât mai îndeaproape gândirea teologică a Patriarhului. Concluziile sale, direct legate de tematica noastră, sunt surprinzătoare și ne pun în faţa unui tip de conflict pe care noi, creștinii europeni, îl cunoaștem din lumea bizantină, unde el avea să se consume cu cinci secole mai târziu decât în Orient, în timpul disputei palamite.

4.2. *Adevărata miză: vederea lui Dumnezeu*

Punctul de plecare al analizelor lui Berti[98] îl constituie descifrarea mizei reale a condamnărilor sinodale. Siriacistul italian arată că împotriva lui Iosif Hazzaya s-au formulat trei acuzaţii, vizând învăţături tipice mesalianismului: zăvorârea sau retragerea deplină a monahilor; „cei desăvârșiţi" nu mai au nevoie de rugăciune, nici de osteneli; darurile euharistice se sfinţesc prin rugăciune neîncetată. La aceste idei mesaliene se mai adaugă una, de antropologie „origenistă": sufletul omului a fost creat înaintea trupului, stare în care era cu Dumnezeu și Îl vedea.

---

[97] Philip Jenkins, *Istoria pierdută a creștinismului*, trad. rom. de Mihai Moroiu, Ed. Baroque Books & Arts, București, 2018, p. 18.

[98] *Cf.* Vittorio Berti, „Le débat sur la vision de Dieu…", pp. 151-176.

La limită, acuzele aduse lui Iosif Hazzaya se pot restrânge la un unic element, fundamental pentru monahi: vederea lui Dumnezeu.

Rezumatul arab al anatemelor se încheie focalizându-se asupra tezei teologice principale, care este tocmai vederea lui Dumnezeu:

> „Părinţii care s-au adunat împreună cu Mar Timotei au anatemizat pe oricine ar spune că umanitatea Domnului nostru vede dumnezeirea Lui sau că vreo creatură ar putea-o vedea. Ei, de asemenea, au mai spus că sufletele nu simt nimic după ce au părăsit trupul [prin moarte], până când se vor reîntoarce în trupuri; de asemenea, Părinţii au mai spus că niciun om nu poate atinge desăvârșirea în această lume, în afara lui Hristos. Ei excomunică pe oricine citește cărţile mai sus-numitului Iosif, pe cele ale lui Ioan Dalyatha sau pe cele ale lui Ioan de Apamea. Oricine va primi aceste cărţi în biblioteca vreunei mănăstiri sau în chilia sa, să fie excomunicat."[99]

Informaţiile sunt de cel mai mare interes, întrucât cuprind foarte condensat mai multe idei teologice, care, după cum vom vedea, erau contrare nu numai învăţăturilor duhovnicești ale autorilor noștri, ci și învăţăturii ortodoxe, în general. Fără ca acuza de mesalianism să fi fost formulată în mod explicit, temele incriminate de rezumatul anatemelor erau parte a repertoriului mesalian.

Pentru reconstruirea perspectivei teologice a Patriarhului Timotei, trebuie să recurgem și la un alt text redactat de Timotei sau de mediul teologic din jurul lui, respectiv *Mărturisirea de credinţă* pe care Nestorie trebuia să o semneze înaintea hirotonirii sale ca episcop de Nuhadra. Analiza *Mărturisirii* care i s-a impus lui Nestorie a arătat limpede că el trebuia să se delimiteze de anumite învăţături „problematice pentru sinodul lui Timotei"[100], concret, de tezele mesaliene și de hristologia monofizită și calcedoniană.

---

[99] N. Kavvadas, *Pnevmatologia*…, nota 11, p. 22.
[100] B. Vesa, „Joseph Hazzaya…", p. 109.

Dar tonalitatea doctrinară a *Mărturisirii* era doar fundalul pentru adevărata ei miză, cea de natură duhovnicească, întrucât, pentru a se dezice de acuza de mesalianism[101], viitorului episcop i se cerea să mărturisească nici mai mult, nici mai puţin decât imposibilitatea naturii umane, nici chiar celei a lui Hristos, de a-L vedea pe Dumnezeu. Problema vederii lui Dumnezeu era legată de cele de natură hristologică și antropologică, punctul de pornire al cenzurii ecleziastice fiind absolutizarea distincţiei de tip antiohian între naturile umană și divină ale lui Hristos. De asemenea, Nestorie trebuia să-i anatemizeze pe toţi cei care susţin că sufletele, după moarte, sunt conștiente, simt, Îl cunosc pe Dumnezeu și înaintează în această cunoaștere[102].

4.3. *Antropologia și gnoseologia Patriarhului Timotei I*

Colecţia de *Epistole* ale Patriarhului Timotei I ne îngăduie să vedem mai îndeaproape care erau concepţiile sale antropologice și teologice privitoare la cunoașterea lui Dumnezeu. Analiza lor, întreprinsă de Berti, a condus la concluzii surprinzătoare. Mulţumită acestor *Epistole*, descoperim în persoana Catholicosului un pasionat de filosofie și de probleme antropologice, reformulate de el într-o originală sinteză a mai multor tradiţii, biblice și aristotelice. Pentru Timotei, sufletul omului este creat odată cu trupul, prin ale cărui simţuri își exercită facultatea de cunoaștere a lumii create. Pe Dumnezeu îl poate cunoaște doar „prin credinţă" și numai atâta timp cât este împreună cu trupul. După moarte, sufletul își păstrează libertatea și caracterul raţional doar în potenţă, nu și în act, și își pierde puterile irascibilă și poftitoare[103], ceea ce înseamnă, pentru Timotei, că între moarte și înviere sufletele petrec într-o stare de inconștienţă, hipnopsihie"[104], în care nici nu-L pot cunoaște pe

---

[101] *Cf.* A. GUILLAUMONT, „Sources de la doctrine…", p. 9.

[102] *Cf.* O. BRAUN, „Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I", în *Oriens Christianus* 2 (1902), pp. 301-309.

[103] *Ep* 59, în TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* I, (ed.) Oscar Braun, *CSCO* 74 (Scrypt. Syr. 30), Paris – Leipzig, 1914, pp. 50-52; trad. latină de Oscar Braun în TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* II, *CSCO* 75 (Script. Syr. 31), Roma – Paris, 1915, p. 32.

[104] V. BERTI, „Le débat sur la vision de Dieu…", pp. 161-167. Despre hipnopsihie, ca tradiţie semită *cf.* R. BEULAY, *La Lumière sans forme…*, pp. 492-503.

Dumnezeu, nici nu progresează. În silogismele sale teologico-filosofice, Patriarhul ajunge până la a conforma textele biblice cu premisele sale, afirmând, de pildă, că sufletul tâlharului a ajuns cu Iisus în rai chiar în ziua morţii, dar într-o stare de inconștienţă[105].

Pentru Timotei, așadar, sufletul nu are autonomie cognitivă, deoarece el cunoaște numai prin mijlocirea trupului. Învierea înseamnă și recăpătarea facultăţilor cognitive, a înţelegerii raţionale și a vederii, pe care sufletul, potrivit lui Timotei, le poate avea doar în unire cu trupul. De aceea el ajunge să înfiereze ca eretică orice afirmaţie legată nu numai de vederea lui Dumnezeu, ci și de simpla posibilitate a acestei vederi, chiar și de către omul Iisus.

Aceste considerente teologice au un fundal gnoseologic de factură filosofică. Pentru Timotei, doar Dumnezeu este simplu în mod absolut, în timp ce sufletul uman, deși este o natură creată și simplă, poate cunoaște doar pe temeiul legăturii sale cu trupul, adică doar pe temeiul distincţiilor și al compoziţiei, proprii materiei create. Nu e greu să identificăm aici o concepţie pur filosofică despre simplitatea fiinţei dumnezeiești, înţeleasă ca o unitate omogenă, fără activitate nemijlocită în afara ei, dacă nu chiar impersonală. De aici rezulta pentru Timotei în mod *logic* că sufletul nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu în mod direct, fiindcă El rămâne simplu chiar și după întruparea și învierea lui Hristos. Faptul că hristologia oficială scolastică refuza învăţătura despre comunicarea însușirilor în Hristos, dezvoltată de bizantini după Calcedon, l-a dus pe Timotei la absolutizarea separaţiei dintre Creator și creatură, zid care se va menţine și în eshaton. Am văzut că tradiţia teologică duhovnicească a Părinţilor mistici sirieni ajunsese să afirme explicit, în scrierile lui Sahdona, învăţătura calcedoniană a comunicării însușirilor, ca pe o premisă necesară îndumnezeirii reale a omului în Hristos. Pentru teologia scolastică pe care o reprezenta Patriarhul Timotei, asezonată de el cu numeroase alte principii filosofice, o astfel de comunicare între creat și necreat nu putea avea loc, și de aceea nici măcar omul Hristos nu putea ajunge la vederea lui Dumnezeu. A afirma posibilitatea vederii lui Dumnezeu de către om

---

[105] *Cf.* TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* I, p. 49; trad. latină în TIMOTHEI PATRIARCHAE I, *Epistulae* II, p. 31.

echivala, din perspectiva antropologiei lui Timotei, „cu o independenţă intelectuală a sufletului uman, în raport cu trupul, sau, mai bine, a *nous*-ului din scrierile călugărilor evagrieni sirieni, ceea ce ar fi fost valabil mai cu seamă pentru omul Iisus“[106]. Or, aceasta ar fi fost pentru Timotei o dovadă supremă de apolinarism, erezie pe care siro-orientalii le-o reproşau monofiziţilor. Prins în această reţea logic structurată de idei teologice, biblice şi filosofice, Timotei este silit să susţină posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu numai „prin credinţă“.

> „De fapt – scrie Timotei – noi primim cunoaşterea lui Dumnezeu şi de la Dumnezeu prin credinţă, pentru că cunoaşterea noastră este creată. Pe de o parte, tot ceea ce este creat este definit de necesitate; pe de altă parte, este clar şi evident că şi cunoaşterea noastră are o limită. Dacă cunoaşterea noastră are o limită, Dumnezeu, dimpotrivă, este absolut nelimitat. Dar ceea ce este fără limită nu poate niciodată să fie înţeles potrivit esenţei Sale şi prin definiţii.“[107]

Concluzia lui Timotei este că „Dumnezeu poate fi cunoscut numai prin credinţă“ şi că orice pretenţie de vedere a lui Dumnezeu este eretică. Dar, cum ierarhul Timotei era un om citit şi bun cunoscător al Sfintei Scripturi, numeroasele referinţe biblice asupra vederii slavei lui Dumnezeu nu-l puteau lăsa fără să le dea o interpretare consecventă logicii în care se lăsase prins. De aceea, îl găsim pe Timotei folosind evenimentul Schimbării la Faţă a Domnului pentru a susţine posibilitatea cunoaşterii lui Hristos prin mijlocirea vederii slavei lui Dumnezeu. Dar dacă pentru scriitorii duhovniceşti condamnaţi de el, această slavă este necreată, pentru Timotei, ea este o vedere speculativă şi intelectuală, la care se poate ajunge în această lume prin meditarea Scripturilor şi un fel de identificare psihologică cu apostolii. Da, Timotei este de acord că Taborul demonstrează putinţa oamenilor de a cunoaşte slava luminoasă

---

[106] V. Berti, „Le débat sur la vision de Dieu…“, p. 169.

[107] Timothei Patriarchae I, *Epistulae* I, p. 35; trad. latină în Timothei Patriarchae I, *Epistulae* II, p. 22.

a lui Dumnezeu, împărtășită prin trupul omenesc al lui Hristos, dar această cunoaștere este și rămâne, pentru Patriarh, tipologică. Există o stare numită „îndumnezeire" a umanităţii lui Hristos prin unirea sa cu firea dumnezeiască. Dar, pentru Timotei, această îndumnezeire este o stare creată, nu are nimic supranatural, pentru că, dacă ar fi necreată, potrivit premiselor sale de antropologie și gnoseologie filosofică, nu ar putea fi cunoscută[108].

4.4. *Dilema Patriarhului*

Patriarhul Timotei I se găsea în faţa unei situaţii ambivalente: pe de o parte, erau convingerile sale teologico-filosofice de tip scolastic, bine consolidate și structurate, iar pe de altă parte, era puternica și vechea tradiţie duhovnicească, reprezentată de autorii mistici cu autoritate și de scrierile lor. Or, această tradiţie este martora unor învăţături și a unei experienţe radical diferite de ceea ce profesa și putea accepta scolastica Patriarhului. Astfel, întâlnim la autorii duhovnicești ai tradiţiei mistice condamnate de sinodul lui Timotei, o viziune cu accente diferite. Babai cel Mare, de exemplu, a vorbit despre cunoașterea lui Dumnezeu ca vedere a luminii sau a slavei dumnezeiești, vedere care nu poate atinge însă fiinţa Lui[109]. La rândul lui, Ioan Dalyatha vorbește despre un progres nesfârșit în vederea lui Dumnezeu, dar și de faptul că adâncul infinit al lui Dumnezeu rămâne pe veci necunoscut și nevăzut[110]. Îl mai amintim aici și pe Episcopul Nestorie de Nuhadra, ucenicul Avvei Iosif Hazzaya, care, în urma *Mărturisirii de credinţă* care i s-a cerut cu ocazia hirotoniei de episcop, se pare că a resimţit nevoia exprimării cât mai univoce a distincţiei dintre fiinţa inaccesibilă a lui Dumnezeu și slava Sa, care strălucește în afară și poate fi văzută de către sfinţi, la rugăciune, sub forma luminii necreate. Această distincţie apare clar într-o scrisoare redactată

[108] V. Berti, „Le débat sur la vision de Dieu…", pp. 170-171. Aceeași argumentaţie și aceleași premise le vom regăsi, în secolul al XIV-lea bizantin, la ereticul Varlaam, care nu putea înţelege simplitatea lui Dumnezeu decât aristotelic, respingând, în mod *logic*, existenţa unor energii necreate distincte, dar totodată nedeosebite de fiinţa lui Dumnezeu, energii prin care cei vrednici Îl văd și se unesc cu El.

[109] R. Beulay, *La Lumière sans forme…*, p. 196.

[110] *Ibidem*, p. 197.

sub formă de tratat, purtând titlul *Despre felul în care harul dumnezeiesc începe să lucreze*. Toate elementele duhovnicești sunt împrumutate de la Ioan Dalyatha și Iosif Hazzaya, scrierea îndreptându-se împotriva celor care contestă posibilitatea vederii lui Dumnezeu sau care susţin că e văzută însăși fiinţa Lui: „Nu spunem că fiinţa [dumnezeiască] este ceea ce se vede, ci slava măreţiei Sale, nu fiinţa Lui, care rămâne acoperită de un văl“[111]. Toate acestea arată că, în tradiţia duhovnicească din care făcea parte Iosif Hazzaya, distincţia dintre fiinţa lui Dumnezeu și energiile Sale, revărsate în afară și experiate ca lumină la vremea rugăciunii, era foarte clară, deși exprimarea ei teologică nu se făcuse încă într-un mod atât de detaliat cum avea să o facă, în Bizanţ, Sfântul Grigorie Palama.

În ceea ce-l privește pe Patriarhul Timotei, premisele sale teologice, antropologice și filosofice nu admit decât o singură opţiune, concluzie necesară a întregii sale ideologii. Potrivit lui Berti, pentru Timotei, „slava lui Dumnezeu era înţeleasă ca ceva creat, compus“, altfel nu ar putea fi văzută și cunoscută de sufletul omenesc, legat ontologic de o cunoaștere bazată exclusiv pe compoziţie și distincţii. Dumnezeu fiind simplu și necreat, rezultă logic că această slavă a Lui nu este El Însuși, ci doar ceva din ordinea compusă, deci creată, singura la care facultăţile cognitive cu care este înzestrat omul pot avea acces[112]. Prin urmare, Patriarhul nu avea de ales între două răspunsuri la întrebările: lumina dumnezeiască este creată sau necreată? Poate fi ea văzută sau nu de către oameni? Este vederea ei o cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu? Putem vorbi de îndumnezeirea omului încă din această viaţă? Pentru Timotei, răspunsurile la toate aceste întrebări erau negative, fără niciun fel de regret. Singura lui dilemă era legată, de fapt, de strategia sa pastorală, anume dacă să-și impună punctul de vedere în Biserica Siro-Orientală, sacrificând câţiva dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai tradiţiei mistice, sau să accepte starea de lucruri așa cum se perpetuase până la el. Catholicosul Timotei I a optat pentru prima variantă, mai potrivită ambiţiilor sale, dar, în același timp, fatală pentru teologia scolastică pe care credea că astfel o consolidează. De ce? Pentru că:

---

[111] *Ibid.*, pp. 221-223.

[112] V. Berti, „Le débat sur la vision de Dieu…“, p. 172.

4.5. *Ultimul cuvânt îl are Ortodoxia*

Faptul că, îndată după moartea lui Timotei I (†823), a fost ales un catholicos cu o clară orientare duhovnicească și că anatemele din 786/7 au putut fi imediat revocate arată că sinodul nu fusese deloc omogen și că unii ierarhi gândeau altfel decât Patriarhul Timotei I. Printre ei era și urmașul lui Timotei la scaunul patriarhal, Catholicosul Isho bar Nun (823-827), ale cărui scrieri vădesc familiaritate cu exegeza biblică alegorică, cu scrierile autorilor duhovnicești sirieni și cu cele evagriene, vădind un fundal monastic autentic, interesat de tematica vederii lui Dumnezeu, spre deosebire de scrierile păstrate de la Timotei, unde nu întâlnim referinţe la autori duhovnicești[113]. Toate aceste trăsături desprinse din scrierile Patriarhului Isho bar Nun îl prezintă drept un ierarh ieșit din rândurile monahilor, așa cum aveau să fie ulterior, în Bizanţ, Sfinţii Grigorie Palama, Filotei Kokkinos și alţi monahi aghioriţi, ajunși patriarhi de Constantinopol sau mitropoliţi ai unor cetăţi importante din Imperiu.

Întreaga desfășurare a evenimentelor sinodului din 786/7 și din deceniile următoare, miza lor teologică și duhovnicească, precum și răsturnarea spectaculoasă de situaţie, prezintă asemănări izbitoare cu disputa isihastă, derulată parcă după același tipar în Bizanţul secolului al XIV-lea. Și aici s-au confruntat teologia scolastică și filosofică, cu cea duhovnicească, legată direct de experienţă. Subiectul disputei era, la fel ca în Siria, posibilitatea vederii lui Dumnezeu, a cunoașterii Lui directe și nemijlocite în lumina Sa cea necreată, la care monahii isihaști susţineau că se poate ajunge în timpul rugăciunii. Întocmai ca Părinţii sirieni anatemizaţi la sinodul din 786/7, și Sfântul Grigorie Palama dimpreună cu monahii isihaști au fost condamnaţi sinodal, pentru ca, ulterior, Sinodul constantinopolitan din 1351 să confirme învăţătura lor printr-o hotărâre cu valoare ecumenică. Sfântul Grigorie Palama avea să fie trecut apoi în rândul sfinţilor și să i se fixeze drept zi de prăznuire solemnă a doua duminică din Postul Mare, lucru petrecut întocmai și cu Ioan Dalyatha, unul din cei trei Părinţi sirieni implicaţi în proces, prăznuit de Biserica Siro-Orientală în a patra duminică din Postul Mare[114]. Dar și Avva Iosif

---

[113] L. van Rompay, „Isho bar Nun“, *GEDSH*, p. 215.

[114] Jean Maurice Fiey, *Saints Syriaques*, Princeton, New Jersey, 2004, p. 117.

Hazzaya a rămas viu până astăzi în conştiinţa credincioşilor sirieni, fiind cinstit ca sfânt[115].

Din multiplele analize de mai sus reiese că, din orice perspectivă am privi-o, problema anatemelor aruncate asupra lui Iosif Hazzaya şi a celorlalţi autori mistici nu admite nicio justificare doctrinară, în sensul dorit de sinod: delimitarea de învăţături pretins eronate şi taxarea lor ca erezie. Dimpotrivă, adevărul teologic se află tocmai în scrierile şi învăţăturile duhovniceşti pe care Timotei I a avut proasta inspiraţie să le osândească, dezvăluind că, de fapt, cel care se înşela era tocmai el, inegalatul în seria patriarhilor siro-orientali. Similitudinile cu disputa isihastă bizantină din secolul al XIV-lea se află în natura ideilor în confruntare, în timp ce deosebirile ţin de accesul la putere al protagoniştilor: deţinând-o, Timotei – ros sau nu de invidie – şi-a putut impune propria viziune, dar situaţia a durat cât pontificatul său. Noul catholicos, Mar Isho bar Nun, a revocat anatemele, l-a şters din diptice pe predecesorul său, i-a înscris pe foştii anatemizaţi în rândul sfinţilor şi a redat Bisericii ceea ce era al ei: teologia vederii lui Dumnezeu şi a căilor ascetice care duc la ea.

---

[115] Avva Iosif Hazzaya este până astăzi ocrotitorul, nu de puţine ori taumaturgic, al unei parohii de sirieni emigraţi în Franţa în secolul trecut, după ce şi-au abandonat localitatea de baştină, Ischy (sud-estul Turciei), unde se găseşte o străveche biserică cu hramul „Sfântul Iosif Hazzaya“, devenită de atunci moschee (*cf.* http://www.ischy.fr/vie_mar_yosep.php).

5. TRĂSĂTURILE ÎNVĂŢĂTURII DUHOVNICEŞTI DIN SCRIERILE AVVEI IOSIF HAZZAYA

În prima parte a studiului nostru, am văzut că Avva Iosif Hazzaya, alături de Sfântul Isaac Sirul, Ioan Dalyatha, Dadisho Qatraya, Simon Taibuteh și alţii, face parte dintr-o tradiţie duhovnicească monahală foarte bine conturată în sânul Bisericii Siro-Orientale. Această tradiţie are elemente comune, de mare profunzime teologică, fapt care nu-i împiedică pe fiecare dintre acești autori în parte să aibă și trăsături proprii, care îi particularizează, fără a face însă notă discordantă cu unitatea tradiţiei. În cele ce urmează, vom prezenta foarte succint câteva dintre cele mai importante teme ale învăţăturii duhovnicești a Avvei Iosif Hazzaya, fără să uităm niciodată că scrierile lui ne pun în faţa unei sinteze între vechea și bogata moștenire siriacă și elemente preluate, mai mult sau mai puţin mărturisit, din autori greci, precum Evagrie Ponticul, Macarie Egipteanul, Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul[116].

5.1. *Etapele vieţii duhovnicești*

Dintre toţi scriitorii bisericești siro-orientali, Avva Iosif este, cu siguranţă, cel mai sistematic, fără a fi însă nicio clipă scolastic. Sistematizarea sa nu exprimă un „sistem“ rigid, ci este doar expunerea ordonată a unor învăţături duhovnicești, realizată cu scopuri didactice. Când vorbim, așadar, de caracterul sistematic al expunerii Avvei Iosif, nu trebuie să îl interpretăm prin prisma manualelor, a căror „încercare de sistematizare a devenit cu ușurinţă rigidă și constrângătoare, […] transformând ceea ce, în principiu, nu e decât o analiză a unui proces dinamic de transformare duhovnicească, într-un sistem teoretic și static“[117]. Ca stareţ de mănăstire, povăţuitor duhovnicesc și autor a numeroase scrieri, Avva Iosif era

[116] R. Beulay, *La Lumière sans forme…*, p. 94.
[117] Hein Blommestijn, „Progrès-Progressants“, *DS* 12, 2383.

conștient de importanța formei în care învăţăturile duhovnicești sunt împărtășite ucenicilor, pentru ca ei să le poată asimila mai ușor.

Preferinţa Avvei Iosif pentru expunere sistematică se vede cel mai bine în împărţirea pe care o face vieţii duhovnicești a monahului. Destinatarului *Epistolei* îi scrie că nu se va limita doar la enumerarea etapelor, ci va descrie și ispitele, cercetările harului și contemplaţiile proprii fiecărei etape[118]. Mai întâi, trebuie să precizez că traducerea prin „etapă", pe care m-am resemnat să o folosesc pentru siriacul ܡܫܘܚܬܐ (*mšuhta*), este total nesatisfăcătoare, firavele ei avantaje fiind că, pe de o parte, este cât de cât inteligibilă pentru cititorul român de azi, iar pe de altă parte, este traducerea încetăţenită în versiunile moderne. Termenul original siriac este însă mult mai grăitor, având o multitudine de sensuri, precum „măsură", „vârstă", „poziţie", „treaptă", „proporţie", „dimensiune", „metrică poetică și muzicală", „cântec". Verbul de origine, ܡܫܚ (*mšah*), are sensurile de „a măsura", „a bate ritmul (în muzică)", „a proporţiona". Aceste scurte observaţii semantice ne schiţează o imagine a ceea ce reprezintă, de fapt, pentru Avva Iosif Hazzaya, așa-zisele „etape" ale vieţii duhovnicești. Este vorba, mai degrabă, de o anumită vârstă duhovnicească, de o poziţionare pe care o ai la un moment dat în continuumul vieţii duhovnicești, poziţie definită de raportul dinamic dintre virtuţi și patimi, și de un anumit ritm de viaţă. Din radicalul verbal omonim ܡܫܚ (*mšah*), „a unge cu mir", provine și numele de „Mesia", „Unsul" – devenit în română „Hristos", pe filiera traducerii sale grecești –, sens care ne sugerează că, în măsura înaintării, monahul este părtaș și ungerii duhovnicești a Sfântului Duh, prin care devine un „hristos după har". Așadar, etapele vieţii duhovnicești nu trebuie înţelese drept compartimente etanșe în care intrăm, pentru a-l părăsi definitiv și integral pe cel precedent.

În linii generale, împărţirea vieţii duhovnicești, așa cum apare ea la Avva Iosif Hazzaya, corespunde cu împărţirea tripartită întâlnită în toată tradiţia filocalică greacă și siriacă. Peste acest tipar însă Avva Iosif adaugă etape intermediare, care fac din împărţirea lui o hartă detaliată a întregului urcuș, de la starea de împătimire, până la cea de îndumnezeire. Cele trei mari etape sunt: trupească, sufletească și duhovnicească.

[118] Avva Iosif Hazzaya, *Epistola,* c. 5.

Etapa trupească, numită ܡܫܘܚܬܐ ܕܦܓܪܢܘܬܐ (*mšuhta d-pagranuta*), începe, pentru Iosif Hazzaya, abia după intrarea în mănăstire și îmbrăcarea hainei monahale. Până în acest moment, omul rămâne un laic, neintrat în etapa trupească. În acest aspect, Avva Iosif se deosebește de alţi autori mistici siro-orientali, care consideră că și viaţa creștinului în lume ar face parte din etapa trupească. Pentru Avva Iosif însă, lumea reprezintă un obstacol care îl împiedică pe om să-și fixeze privirea în Dumnezeu:

> „După cum, pe când iudeii se aflau în Egipt, munca apăsătoare la care-i sileau egiptenii nu îi lăsa să-și aţintească privirile spre Dumnezeu, tot așa celor care se află în necazurile lumii acesteia nu le este îngăduit să își înalţe ochii, să și-i aţintească spre Dumnezeu și să înceapă etapa trupească."[119]

Acestei etape trupești îi corespunde etapa făptuirii, din scrierile Avvei Evagrie, și cea a purificării, din scrierile dionisiene. Scopul ei este lupta cu patimile cele mai rudimentare și atingerea stării de curăţie, ܕܟܝܘܬܐ (*dakyuta*), prin împlinirea, în mănăstire, a poruncilor evanghelice și a ostenelilor ascetice, „pentru că la starea de curăţie, în care etapa trupească își atinge scopul, se ajunge prin împlinirea poruncilor în mănăstire"[120]. Asceza din chinovie constă în ascultare, post, priveghere, metanii, rugăciuni citite și participarea la slujbele bisericești, principalul scop fiind acum ca monahul să deprindă ascultarea autentică și smerenia. Doar în acest fel va împlini nu numai ieșirea fizică din lume, ci și pe cea duhovnicească, întrucât, avertizează Avva Iosif, „vei găsi mulţi oameni care au ieșit din lume, dar oameni eliberați de obiceiurile lumii vei găsi unul într-o mie"[121]. Chinovia este numită și ea „pustie" și e integrată în tipologia vechi-testamentară a ieșirii iudeilor din Egipt, simbolul diavolului.

---

[119] Avva Iosif Hazzaya, *Epistola*, c. 21.
[120] *Ibidem*, c. 20.
[121] *Ibid.*, c. 19.

În etapa trupească, toată asceza și cunoștinţa pe care monahul le poate atinge sunt legate de trup[122]. Din această cauză, cunoștinţa din această etapă a fost uneori identificată greșit cu contemplaţia naturală secundă, din împărţirea evagriană, la care, potrivit textelor evagriene[123], se ajunge abia după dobândirea nepătimirii și a iubirii[124]. Termenul ܬܐܘܪܝܐ (*teoriya*), „contemplaţie“, cu care ne-am mai întâlnit și ne vom mai întâlni de multe ori, a pătruns în limba siriacă târziu, sub influenţa traducerilor din Evagrie Ponticul, nefiind întâlnit mai devreme de secolul al VI-lea[125], și ocupă la Avva Iosif un loc important.

Tot de etapa trupească ţin și faptele filantropice, precum „milostenia faţă de cei săraci și în nevoi, mila faţă de cei cu necazuri, întristarea pentru cei aflaţi în suferinţe și durere, primirea străinilor, spălarea picioarelor celor obosiţi, vizitarea bolnavilor, slujirea celor suferinzi și alte virtuţi asemănătoare“[126]. Aceste acţiuni caritabile nu sunt respinse de Avva Iosif, dar, pentru el, specificul chemării monahale rămâne cel isihast, legat prin definiţie de liniște, de lipsa de griji și de singurătate. De aceea asemenea activităţi sunt doar o expresie a vieţuirii trupești, fără perspectiva accederii la vederea lui Dumnezeu, adevăratul ţel al monahului.

Etapa trupească își atinge plinătatea în starea de curăţie, ܕܟܝܘܬܐ (*dakyuta*), identificată de Avva Iosif cu natura originară a omului, cea dinainte de cădere. Acum monahul poate avea, în timpul rugăciunii de noapte, contemplarea propriei minţi, pe care o vede de culoarea safirului și a cerului lipsit de nori, iar mintea redevine loc al lui Dumnezeu[127]. După atingerea acestei curăţii, numită și „primul pisc“[128], monahul se poate retrage, cu încuviinţarea părintelui său duhovnicesc, la pustie.

---

[122] *Ibid.*, c. 135.

[123] EVAGRIE PONTICUL, *Pr* Prolog 8.

[124] O astfel de confuzie transpare și la S. MAROKI, *Les trois étapes…*, p. 235.

[125] *Cf.* S. BROCK, „Some Uses of the Term *THEORIA* in the Writings of Isaac of Nineveh“, în *Parole de l'Orient* 22 (1996), p. 407.

[126] Avva IOSIF HAZZAYA, *Despre rugăciune*, c. 6.

[127] Despre această contemplaţie a scris și Avva Evagrie: „Un semn al nepătimirii este faptul că mintea a început să-și vadă lumina proprie“ (*Pr* 64).

[128] Avva IOSIF HAZZAYA, *Epistola*, c. 136.

Chilia pustnicească, deși nu este descrisă amănunţit de Avva Iosif, putem deduce din referirile la ea că avea mai multe încăperi. Stabilirea monahului în chilie era sărbătorită printr-o priveghere de toată noaptea, încheiată cu Sfânta Liturghie, pentru ca monahul „să se îmbrace cu puterea dumnezeiască, prin mijlocirea jertfei vii a Trupului și a Sângelui lui Hristos“[129]. Precizarea Avvei Iosif este deosebit de importantă, deoarece exprimă înrădăcinarea sacramentală a vieţii pustnicești, contrazicând acuzele de mesalianism care i s-au adus la sinodul din 786/7.

Retragerea în chilia pustnicească are un regim de viaţă foarte riguros stabilit de către Avva Iosif[130]. Monahul are nevoie acum, mai mult decât oricând, de discernământ, pentru că trebuie să se conducă singur, întâlnirile cu povăţuitorul fiind mult mai rare. Dacă își conduce corect viaţa la pustie, monahul urmează să intre în etapa sufletească, ܡܫܘܚܬܐ ܕܢܦܫܢܘܬܐ (*mšuhta d-napšanuta*), în care se focalizează asupra curăţirii sufletului de orice urmă de întinăciune, asupra virtuţilor lăuntrice și a lucrării minţii. Etapa sufletească este numită și „pământul făgăduit“, în care pustnicul intră după „trecerea Iordanului“, simbolizată de retragerea în pustie.

O importanţă deosebită reprezintă starea de limpezime, ܫܦܝܘܬܐ (*šapyuta*), la care pustnicul ajunge prin cercetările harului, în cursul etapei sufletești. Termenul este construit pe radicalul ܫܦܐ – având sensurile de „a deveni clar, limpede, transparent, senin“, „a fi simplu, sincer, nevinovat“, fiind un termen specific spiritualităţii siriace. Avva Iosif Hazzaya a sistematizat și sintetizat tradiţia siriacă, deja bogată în acel moment, privitoare la starea de limpezime, fiind primul care a distins-o net de starea de curăţie, de care autorii mistici anteriori nu o deosebeau terminologic întotdeauna foarte bine[131]. Dacă starea de curăţie reprezintă omul în starea dinainte de cădere, limpezimea reprezintă împlinirea primei creaţii, fiind limita dintre aceasta și noua creaţie. Această stare este numită și „locul limpezimii“, ܐܬܪܐ ܕܫܦܝܘܬܐ (*atra d-šapyuta*), la care se ajunge gradat, pustnicul dobândind, mai întâi, o limpezime parţială,

---

[129] *Ibidem*, c. 66.

[130] *Ibid.*, c. 67-86.

[131] Gabriel Bunge, „Le «lieu de la limpidité». À propos d'un apophtegme énigmatique: Budge II, 494“, în *Irenikon*, vol. LV, Monastère de Chevetogne (Belgique), 1982, pp. 10-11.

iar mai apoi, pe cea deplină[132]. În subetapa limpezimii parţiale, pustnicul are parte de contemplaţiile specifice cunoştinţei naturale secunde, a Judecăţii și a Proniei, un semn specific fiind vederea propriei minţi ca o lumină cristalină. Când atinge limpezimea deplină, monahul are parte de lacrimi neîncetate de uimire, ܬܗܪܐ (*tehra*), și de bucurie, de contemplaţii harice, puterile sale sufletești fiind covârșite și nelucrătoare în faţa păcii dumnezeiești, care covârșește orice minte[133]. Datorită acestor contemplaţii, locul și starea limpezimii sunt mai presus de starea firească a curăţiei, atinsă la sfârșitul etapei trupești. Totuși, pustnicul încă mai săvârșește faptele ascetice de post, priveghere, rugăciune, citire și meditare – ܗܪܓܐ (*herga*), „meditaţie“, echivalentul grecescului μελέτη – a scrierilor dumnezeiești[134]. Acum are parte de cercetări harice, în care lumina minţii sale se unește cu lumina sfântă, ܢܘܗܪܐ ܩܕܝܫܐ (*nuhra qadiša*), această cercetare fiind linia de hotar care desparte starea firească de „locul desăvârșirii“ sau de îndumnezeirea prin har[135]. Limpezimea este ca o pecete și ca un sigiliu, puse peste virtuţile pustnicului, iar el dobândește înfierea, „este pecetluit cu pecetea Duhului Sfânt, este pus peste toate avuţiile Tatălui, toată frica și teama lui se risipesc, dobândește încrederea fiilor și Îl numește pe Dumnezeu «Tată»“[136]. Această stare e numită de Avva Iosif „al doilea pisc“[137].

Când Duhul Sfânt conduce mintea în locul limpezimii, aceasta învaţă felul de a fi al omului nou, nu mai are o activitate proprie și, de aceea, cât timp se află în această stare de har, pustnicul trebuie să nu se mai ocupe cu citiri și psalmodieri, obligatorii chiar și pentru cel înaintat duhovnicește. „De vreme ce mintea, în această stare de uimire, nu mai este, în principiu, capabilă să acţioneze prin ea însăși, ar fi vătămător dacă pustnicul ar încerca să se silească să-și respecte rânduiala sa obișnuită“[138], el trebuind în aceste momente doar să-și ţină mintea în starea

---

[132] Avva Iosif Hazzaya, *Despre rugăciune,* c. 13.
[133] *Ibidem*, c. 8.
[134] Avva Iosif Hazzaya, *Contemplaţia duhovnicească*, c. 7.
[135] *Ibidem*, c. 6.
[136] Avva Iosif Hazzaya, *Despre rugăciune*, c. 26.
[137] Idem, *Epistola*, c. 141.
[138] G. Bunge, „Le «lieu de la limpidité»…“, p. 18.

de isihie, pentru a primi revărsările luminoase ale harului. Aceasta este faimoasa situaţie în care Avva Iosif recomandă monahului să intre „în chilia cea mai din interior, să închidă toate uşile“, unde, dacă se poate, „să nu audă nici măcar cântecul păsărilor“[139], pentru a-şi putea menţine mintea în isihie deplină, fără nicio întipărire materială din această lume[140]. Doar în această stare Avva Iosif îngăduie lăsarea la o parte a canonului şi evitarea oricărei legături cu lumea din afară. Am văzut că anatematismele sinodului lui Timotei I se referă la detaliul cântecului de pasăre ca la o erezie, dovedind necunoaşterea textelor Avvei Iosif şi lipsa de experienţă a respectivei stări de rugăciune.

Din locul limpezimii depline în care a ajuns, monahul este ridicat de har în etapa duhovnicească (ܡܫܘܚܬܐ ܕܪܘܚܢܘܬܐ – *mšuhta d-ruhanuta*), simbolizată de „suirea în Sion“, căreia îi corespunde contemplarea Sfintei Treimi (ܬܐܘܪܝܐ ܕܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ – *teoriya da-tlitayuta qadišta*)[141] şi o stare fără formă a minţii, corespunzătoare vederii luminii fără formă[142]. Termenul ܪܘܚܢܘܬܐ (*ruhanuta*) este format din radicalul ܪܘܚ – „a respira, a sufla“ –, de unde şi substantivul ܪܘܚܐ (*ruha*), cu sensurile de „duh, suflare“. Monahul nu poate rămâne în această stare în mod definitiv, ea fiind o întrerupere a vieţii obişnuite, caracteristice etapei sufleteşti. Astfel de întreruperi sunt datorate lucrării libere şi neprevăzute a lui Dumnezeu, mintea monahului fiind într-o totală pasivitate faţă de lucrările harului, aşa cum „este ţinta faţă de săgeţi“[143]. Lumina pe care monahul o contemplă în etapa desăvârşirii este numită de Avva Iosif când „lumină a Sfintei Treimi“, când „lumină a Mântuitorului nostru“, când „lumină fără formă“, iar sufletul şi-l contemplă ca un foc sau ca un soare.

---

[139] Avva Iosif Hazzaya, *Despre har*, c. 5.

[140] Amintim că Sfântul Nicodim Aghioritul s-a retras pentru mai multă isihie în insula pustie Skyropoulla, „unde nu numai că nu s-a văzut nicicând privighetoare, ci nici măcar rânduneaua nu poate să-şi facă cuib, nefiind loc de ajuns nici pentru facerea cuibului“ (Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea – opera – învăţătura ascetică şi mistică*, trad. rom. de Maria Cornelia şi diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 68).

[141] Avva Iosif Hazzaya, *Despre rugăciune*, c. 15.

[142] *Ibidem*, c. 17.

[143] Avva Iosif Hazzaya, *Epistola*, c. 144.

5.2. *Povăţuitorul duhovnicesc*

Rolul părintelui duhovnicesc în răstimpul vieţuirii în obște este esenţial pentru îndrumarea și susţinerea tânărului monah cu sfaturi și cu rugăciunea, întrucât aceasta este perioada fundamentală pentru formarea conștiinţei monahale a viitorului pustnic. Termenul siriac utilizat este ܡܫܒܠܢܐ (*mšablana*) și înseamnă „egumen, conducător al mănăstirii", dar și „povăţuitor", ceea ce pare să indice că îndrumarea duhovnicească era realizată de stareţul obştii. În general, în scrierile monahale siro-orientale, viaţa în mănăstirea de obște este văzută ca o pregătire pentru pustnicie, chiar dacă nu toţi vor și atinge măsura cerută pentru a se putea retrage în singurătate. Povăţuitorul duhovnicesc îi exersează tânărului monah discernământul, corectându-i excesele și învăţându-l să deosebească între diferitele lucrări ale patimilor, ale harului și ale demonilor[144]. Lipsa povăţuirii îl lasă pe monah pradă slavei deșarte și imaginaţiilor, aruncându-l, în cele din urmă, în afara mănăstirii. Ascultarea de povăţuitor ţintește, prin urmare, mai cu seamă aspectul interior al luptei duhovnicești, deschiderea totală faţă de povăţuitor fiind condiţia deprinderii luptei cu gândurile și a adevăratei smerenii. Importanţa slujirii de îndrumător duhovnicesc îl face pe Avva Iosif să le adreseze povăţuitorilor mai multe îndemnuri, atenţionându-i ca nu cumva, din cauza sfaturilor greșite sau a atitudinii aspre, monahul să cadă pradă deznădejdii și „să se întoarcă în Egiptul răutăţii"[145]. Nu orice monah cu „vechime" în mănăstire este prin aceasta și capabil să-i povăţuiască pe alţii, ci doar cei care au ajuns la vederea luminii dumnezeiești, după ce au atins etapa sufletească și au intrat în locul limpezimii. Povăţuitorii falși, „care se credeau cunoscători, [...] au făcut ca multe suflete să se îndepărteze de cunoașterea adevărată, pentru că nu au știut să deosebească între adevăr și înșelare"[146]. Cel mai important dar duhovnicesc care îl caracterizează, prin excelenţă, pe îndrumătorul autentic este harisma discernământului, prin care poate diagnostica cu precizie problemele

---

[144] *Ibidem*, c. 41.
[145] *Ibid.*, c. 42.
[146] *Ibid.*, c. 50.

duhovnicești ale ucenicilor, schimbările pe care le suferă la rugăciune și mișcarea subţire a diferitelor patimi înlăuntrul minţii lor.

5.3. *Ascultarea*

Pentru a putea înainta în aceste etape, monahul are nevoie de ascultare, înţeleasă ca virtute permanentă, indiferent de vârsta duhovnicească pe care el o atinge. Ascultarea este, așadar, virtutea fundamentală pe care monahul trebuie să o câștige încă de la început și să nu o abandoneze niciodată. În scrierile filocalice grecești se insistă asupra faptului că exerciţiul ascultării naște în inima monahului smerenia, idee exprimată sintetic de Sfântul Ioan Scărarul astfel: „Ascultarea este pricină a smereniei."[147] Iată însă că Avva Iosif Hazzaya ne surprinde cu o definiţie aparent opusă: „Ascultarea se naște din smerenie."[148] Pentru a înţelege sensul formulării sale, trebuie precizat că el vorbește aici despre „ascultarea autentică", matură, respectiv despre acel exerciţiu lăuntric asumat liber și practicat conștient de cel care s-a consacrat căii monahale:

> „Omul să-și taie toate voile sale proprii și să împlinească voia celui căruia i s-a încredinţat o dată pentru totdeauna, chiar și atunci când inima lui nu vrea, din cauza voirilor cărnii. Dacă faci ce îţi place, iar ceea ce ţi se pare greu nu faci, atunci nu vei arăta ascultare, ci îţi vei face voia proprie."[149]

Prin urmare, ascultarea la care se referă Avva Iosif aici este pe o treaptă mai înaltă decât simpla supunere pasivă a începătorului, fiind săvârșită dintr-un simţământ de smerenie, cu deplina simţire și înţelegere a însemnătăţii și efectelor ei, în calitatea sa de virtute „din care se nasc toate virtuţile"[150].

Termenul siriac folosit de Avva Iosif pentru a denumi virtutea ascultării este ܡܫܬܡܥܢܘܬܐ (*meštamʿanuta*), format de la rădăcina ܫܡܥ (*šmʿ*),

---

[147] *Cf.* Sfântul Ioan Scărarul, *Scara* XXV, 59, *FR* 9, p. 315.
[148] Avva Iosif Hazzaya, *Epistola*, c. 23-24.
[149] *Ibidem*, c. 24.
[150] *Ibid.*, c. 23.

„a auzi, a înţelege, a asculta, în înţelesul monastic al termenului“. Este limpede că aici este avută în vedere acea ascultare duhovnicească atinsă după depășirea celei exterioare, numită „pricină a smereniei“ de către Sfântul Ioan Scărarul. Așadar, contradicţia cu tradiţia greacă este doar aparentă, situarea termenilor în registrul lor de referinţă fiind suficientă pentru risipirea neclarităţilor.

Pe de altă parte, Avva Iosif caracterizează ascultarea prin adjectivul ܫܪܝܪܐ (*šarira*), ale cărui înţelesuri sunt: „solid“, „întreg“, „sănătos“, „puternic“, „adevărat“, „sigur“, credibil“ – toate menite să caracterizeze trăsăturile multiple și atotcuprinzătoare ale acestei virtuţi a virtuţilor.

Avva Iosif își avertizează cititorul asupra pericolului care îl pândește pe monah, făcându-l să se focalizeze exclusiv pe propria asceză, în dorinţa de a ajunge cât mai repede la roadele contemplaţiei, neglijând însă ascultarea. Urmarea unei astfel de asceze este „stăruinţa în voia proprie, care este cauza tuturor patimilor rușinoase“[151].

Apariţia eventualelor gânduri de neascultare nu trebuie să-l surprindă pe monah, ele fiind un vicleșug la care diavolii recurg întotdeauna pentru a-i ataca pe nevoitori. Arma împotriva lor este crucea Domnului, a cărei preînchipuire este șarpele de aramă înălţat de Moise în pustie. Puterea de a vindeca mușcăturile șerpilor veninoși nu este atribuită de Avva Iosif șarpelui de aramă însuși, ci virtuţii ascultării, de care dădeau dovadă cei ce, mușcaţi fiind de șerpii veninoși, priveau spre șarpele înălţat de Moise, potrivit poruncii lui (*cf.* Num. 21, 9)[152].

Între ascultare şi înaintarea duhovnicească există o permanentă condiţionare: „Cu cât mai multă ascultare vei arăta în lucrarea virtuţilor, cu atât mai mult El îi va arăta sufletului tău frumuseţea Sa și cu atât mai mult va face să domnească în tine bucuria și veselia.“[153] Aşa înţelegem de ce ascultarea este o virtute care nu trebuie să-i lipsească nici pustnicului retras din viaţa de obşte într-o chilie singuratică. Asimilarea ascultării autentice în viaţa de obşte este condiţia obligatorie pentru

---

[151] *Ibid.*, c. 27.
[152] *Ibid.*, c. 29.
[153] *Ibid.*, c. 33.

retragerea la pustie şi pentru reuşita în viaţa contemplativă[154]. Ascultarea nu este datorată numai stareţului sau povăţuitorului duhovnicesc, ci tuturor părinţilor şi fraţilor din mănăstire, iar cine se retrage într-o chilie singuratică fără asimilarea deplină a acestui exerciţiu „nu poate să găsească odihnă în chilie“[155]. Odată ajuns în viaţa pustnicească, monahul păstrează legătura cu povăţuitorul său, faţă de care nu trebuie să ascundă niciun gând, nicio trăire, nicio faptă de-a sa, cultivând în continuare duhul ascultării pe care l-a câştigat în vieţuirea din obşte, pentru că „adevărata ascultare pregăteşte, pentru cel care o are, toată tihna şi desfătarea duhovnicească“[156].

5.4. *Sfânta Scriptură – locul şi rolul ei în viaţa duhovnicească*

La fel ca în întreaga tradiţie siriacă, şi în scrierile Avvei Iosif Hazzaya Sfânta Scriptură deţine un loc deosebit de important pentru viaţa duhovnicească. În primul rând, ea cuprinde, într-o formă fie tipologică, fie explicită, tiparele fundamentale ale vieţii duhovniceşti, etapele şi transformările pe care le străbate monahul în urcuşul său. De aceea Avva Iosif, pentru a explica diferitele stări duhovniceşti, recurge la imagini, întâmplări, personaje sau sentinţe biblice, înşăilate după o logică deprinsă din experienţa vieţii sale în Duh.

În al doilea rând, Scriptura este, pentru monahul plecat în pustie, prezenţa lui Hristos Însuşi, fiind citită ca o adevărată carte de rugăciuni. La răstimpuri, monahul retras în pustie e sfătuit să se închine Sfintei Cărţi şi să-şi pecetluiască cu ea toate mădularele trupului[157], să mediteze la textele ei, pentru a face din cuvântul biblic hrana de zi şi de noapte a omului său lăuntric.

Ca şi alţi Părinţi filocalici, Avva Iosif ne-a lăsat o minunată rugăciune a citirii Sfintei Scripturi, în care cere ca, prin textul sfânt, Dumnezeu să aprindă lumina sfântă în inima sa, şi astfel să fie călăuzit spre înţelegerea

---

[154] *Ibid.*, c. 57-58.
[155] *Ibid.*, c. 66.
[156] *Ibid.*, c. 23.
[157] *Ibid.*, c. 74.

sensului tainic, ascuns în cuvântul biblic[158]. Înţelesurile duhovnicești ale Scripturii îndulcesc mintea și omul lăuntric, îi dau experienţa prezenţei vii și nemijlocite a lui Hristos în propria persoană[159], și de aceea citirea meditată a Scripturii este parte a programului zilnic al pustnicului[160]. El își împodobește astfel memoria și mintea cu pilde și cuvinte dumnezeiești, care alungă, prin simpla lor prezenţă, momelile și neghinele celui rău[161].

Deosebit de importantă, dacă nu și unică în literatura filocalică, este și următoarea învăţătură a Avvei Iosif: „lucrarea cea mai potrivită pentru descoperirea și creșterea seminţelor naturale este citirea Sfintei Scripturi“[162], aceste seminţe naturale fiind sădite în noi de Dumnezeu prin creaţie. Învăţătura despre seminţele naturale, ܙܪ̈ܥܐ ܟܝܢ̈ܝܐ (*zarʿe kyanaye*), este un exemplu tipic de preluare a unor teme din literatura teologică greacă, prelucrate și integrate deplin în marea tradiţie siriacă. Germinarea seminţelor naturale se produce sub puterea harică venită din citirea meditată a Scripturilor, și astfel se naște în om prima râvnă, de care îmboldit fiind, reușește să părăsească „Egiptul lumii“ și să înceapă viaţa sa în mănăstire. Scriptura însă nu devine pe deplin hrană duhovnicească decât după câștigarea, prin făptuire, ܦܘܠܚܢܐ (*pulhana*), a unei anumite curăţii a ochiului sufletesc, ca să poată percepe diferitele contemplaţii. Ajuns la această vârstă duhovnicească, monahul nu mai încetează să recite psalmii și să mediteze Sfintele Scripturi nici măcar în timpul somnului, acesta fiind unul dintre cele mai importante semne că el a început să intre în locul și în starea de limpezime, adică la începutul etapei sufletești[163].

În al treilea rând, felul în care monahul citește Scriptura poate fi considerat o oglindă a înaintării sale duhovnicești, întrucât la înţelesurile duhovnicești – ܣܘܟܠ̈ܐ ܪܘܚܢ̈ܝܐ (*sukale ruhanaye*) – ale Bibliei nu poate ajunge decât după ce a intrat, prin curăţie, în etapa sufletească[164]. Acum, mintea este tot mai pasivă faţă de lucrarea harului, mijlocită de cuvântul

---

[158] *Ibid.*, c. 73.
[159] *Ibid.*, c. 39.
[160] *Ibid.*, c. 74.
[161] *Ibid.*, c. 99.
[162] *Ibid.*, c. 104.
[163] *Ibid.*, c. 104.
[164] *Ibid.*, c. 136.

biblic, prin care „îi sunt date minţii înţelesurile duhovnicești ale cărţilor Duhului“[165]. Astfel, înţelegem că la exegeza duhovnicească – sau „*theoria* biblică“, de care vorbesc Părinţii greci – se pot avânta numai cei care au atins vârsta contemplaţiei naturale. Nu putem să nu evidenţiem aici și prezenţa anumitor idei teologice alexandrine, camuflate cu faldurile bogate ale citatelor biblice, interpretate tipologic. Cadrul general în care este situată citirea Scripturii e viaţa de priveghere de fiecare noapte, întrucât „faptul de a priveghea de-a lungul nopţii slăbește patimile trupului, subţiază mișcările sufletului, umple de lumina cunoștinţei străfundurile minţii“[166].

Meditarea Scripturii, ca asceză permanentă a monahului, transformă mintea sa în „mintea lui Hristos“ (1 Cor. 2, 16), așa încât, ajuns în etapa sufletească, monahul exprimă „prin texte din Scriptură“[167] contemplaţiile pe care le-a avut, atât cât se poate exprima prin cuvânt.

5.5. *Lacrimile*

Lacrimile, ܕܡܥܐ (*dem'e*), sunt un semn trupesc al stării sufletului. După cum există mai multe etape ale vieţii duhovnicești și stări trăite sub înrâurirea harului sau a patimilor, tot așa există și mai multe feluri de lacrimi. Avva Iosif Hazzaya nu vorbește în mod sistematizat despre plânsul duhovnicesc și despre lacrimi, dar presară observaţii importante legate de ele în mai toate scrierile sale.

Mai întâi, vorbește despre lacrimile celui de pe treapta făptuirii, lacrimile de pocăinţă, ele însoţind celelalte fapte și osteneli ascetice, proprii etapei trupești: metanii, privegheri, închinăciuni, post. Toate aceste lacrimi sunt însoţite de durere[168], fiind, în același timp, un dar al lui Dumnezeu. Ele sunt încă expresia primei râvne, „plină de neorânduială și pricinuitoare de tulburare“, nu durează mult și adeseori se schimbă din lacrimi de tristeţe, în lacrimi de bucurie, și invers[169]. Tristeţea lacrimilor

---

165 *Ibid.*, c. 136.
166 *Ibid.*, c. 83.
167 *Ibid.*, c. 140.
168 *Ibid.*, c. 118.
169 *Ibid.*, c. 40.

din etapa făptuirii este însă diferită de cea pe care monahul o va gusta la intrarea în etapa sufletească, tristeţe care este atunci atât de mare, încât „usucă sufletul și îl face ca de piatră“[170]. În această stare, monahul are nevoie de un povăţuitor cu experienţă, „pentru că, dacă această stare durează mai mult timp la cel făptuitor, ea îl va duce la deznădejde“[171], îndrumătorul celor aflaţi în această stare trebuind să le umple inima de nădejde în făgăduinţele lui Dumnezeu, pentru a nu ajunge pradă demonului deznădejdii. Din acest motiv, Avva Iosif Hazzaya numește plânsul monahului care încă se curăţă de patimi și înaintează spre contemplaţia deplină drept „suferinţa lacrimilor“[172].

Lacrimile pot fi și un semn distinctiv al înţelesurilor duhovnicești venite „din dreapta“, adică de la îngerul păzitor sau de la har. Aceste înţelesuri duhovnicești „umplu sufletul de bucurie și de lacrimi și îţi afundă mintea în smerenie, în liniște și în compătimire“[173]. În timpul unor asemenea cugetări duhovnicești, „lacrimile curg fără măsură din ochi“[174], „nu din cauza vreunei suferinţe sau tristeţi, ci din pricina bucuriei și a uimirii stârnite de înţelesurile duhovnicești“[175].

Citirea Scripturii, la rândul ei, naște în mintea ajunsă la curăţie și la o anumită măsură de nepătimire înţelesuri duhovnicești sau contemplaţii, care umplu inima de bucurie și stârnesc curgerea lacrimilor. Lacrimile izvorâte din contemplaţiile și înţelesurile duhovnicești sunt numite de Avva Iosif Hazzaya „pământul făgăduinţei“[176] și sunt specifice etapei sufletești. Monahul care le-a dobândit simte înlăuntrul său o iubire neţărmurită pentru toţi oamenii, așa încât, „pentru el nu mai există niciun păcătos în această lume, ci cu toţii sunt socotiţi de el drepţi“[177]. Pustnicul ajuns la această măsură are necontenit lacrimi, și ziua, și noaptea, dar cu toate acestea, încă nu putem vorbi de atingerea

---

[170] *Ibid.*, c. 45.
[171] *Ibid.*, c. 46.
[172] *Ibid.*, c. 99.
[173] *Ibid.*, c. 102.
[174] *Ibid.*, c. 104.
[175] *Ibid.*, c. 105.
[176] *Ibid.*, c. 108.
[177] *Ibid.*, c. 109.

desăvârșirii[178]. Aceste lacrimi de iubire sunt socotite de Avva Iosif drept al treilea semn al prezenţei Duhului Sfânt în om[179] și, uneori, sunt însoţite și de o stare de beţie duhovnicească[180].

În etapa sufletească, lacrimile vărsate de monah sunt, pe de-o parte, rodul ostenelilor anterioare, iar pe de altă parte, au anumite urmări asupra minţii, inimii și trupului monahului. Ele curg ziua și noaptea și dau naștere unei stări de liniște, adună gândurile, sunt liniștite, nu curg din voinţa omului și fac mintea în stare să simtă dulceaţa Duhului Sfânt. Din aceste lacrimi se naște al doilea fel de râvnă, pe care nu o primesc mulţi monahi, ci numai cei care s-au curăţit de patimile trupești și sufletești[181]. Lacrimile care curg fără silire și fără voia omului sunt, pentru Avva Iosif, un semn duhovnicesc de mare importanţă, pentru că „starea acestor lacrimi reprezintă hotarul dintre curăţie și limpezime, iar lacrimile fac mintea să intre în locul limpezimii“[182].

Asemănând sufletul cu o corabie pe mare, al cărei cârmaci este mintea, Avva Iosif Hazzaya spune că așa cum nu toate vânturile care împing corabia sunt prielnice, tot așa „nici orice imbold care se mișcă în suflet în vremea rugăciunii nu este de folos“ duhovnicesc[183]. Imboldurile cu adevărat folositoare, resimţite la vremea rugăciunii, dau naștere la „lacrimi fără număr“, care curg datorită mișcării imboldurilor în mintea monahului[184]. Lacrimile acestea nu se nasc din pocăinţă, din suferinţă sau din întristarea pentru păcate, ci din „bucuria și fericirea și uimirea faţă de creaţia lui Dumnezeu, de harul și de pronia lui Dumnezeu, de bogăţia milei Sale faţă de noi“[185].

5.6. *Sfintele Taine*

Am văzut că una dintre acuzaţiile pe care sinodul lui Timotei I i le aducea Avvei Iosif Hazzaya era că dispreţuiește slujbele bisericești și

---

[178] *Ibid.*, c. 106; 108.
[179] Avva Iosif Hazzaya, *Întrebări și răspunsuri*, c. 3.
[180] Idem, *Calea scurtă către Dumnezeu*, c. 15.
[181] Id., *Epistola,* c. 136.
[182] Id., *Despre har*, c. 8.
[183] Id., *Contemplaţia duhovnicească*, c. 1.
[184] *Ibidem*, c. 5.
[185] *Ibid.*, c. 6.

Sfintele Taine. Nu trebuie însă să citești cu foarte multă atenţie scrierile Avvei Iosif pentru a constata caracterul fantezist al acuzaţiilor, contrazise de numeroasele referinţe la Sfintele Taine ale Bisericii, mai cu seamă la Botez. Pentru Avva Iosif, Botezul este temeiul vieţii duhovnicești, toate trăirile și experienţele monahului fiind diferite forme ale lucrării Duhului Sfânt primit la Botez[186]. Întâlnim la Avva Iosif o preocupare intensă pentru precizarea cât mai limpede a semnelor care vădesc lucrarea efectivă a Duhului Sfânt în om, toate fiind, pentru el, o expresie a harului baptismal. Acest har este primit integral la Botez, dar lucrează și se arată treptat, chiar și vederea luminoasă a propriei minţi, contemplată de pustnic în văzduhul inimii sale, este socotită tot un semn al lucrării Duhului Sfânt primit la Botez[187].

În ceea ce privește Sfânta Euharistie, Avva Iosif Hazzaya este extrem de explicit, lăsând în scrierile sale învăţături preţioase legate de locul și importanţa ei în viaţa creștinilor și a pustnicilor. „Nimeni cu mintea limpede nu poate spune că nu are nevoie să se împărtășească din Sfintele Taine", scrie el în ultima sa lucrare[188]. Împărtășirea euharistică este o condiţie care trebuie împlinită de toţi creștinii, indiferent de măsura duhovnicească la care au ajuns. Chiar și pustnicii, „care susţin lumea prin puterea rugăciunilor lor, se împărtășesc de Sfintele Taine ale Trupului și Sângelui Domnului nostru"[189]. Avva Iosif amintește de acei pustnici care, datorită sfinţeniei lor, au fost împărtășiţi de îngeri, întrucât nu se afla niciun preot în apropierea sihăstriei lor. Trebuinţa de neînlăturat a primirii Sfintei Euharistii este subliniată și printr-un inedit exemplu biblic. Este vorba de sfinţii Enoh și Ilie, care, ne spune Scriptura, nu au murit, ci au fost răpiţi la cer. Chiar și în această stare, ei au nevoie, ne spune Avva Iosif, de Sfânta Euharistie, pe care o primesc la marile sărbători[190]. Justificarea este ascetică și mistică, întrucât „în ziua în care primim Trupul și Sângele Domnului, suferim o înnoire și o schimbare

---

[186] Avva Iosif Hazzaya, *Întrebări și răspunsuri*, c. 2.
[187] *Ibidem*, c. 5.
[188] Idem, *Despre Pronie*, c. 94.
[189] *Ibidem*, c. 97.
[190] *Cf. Ibid.*, c. 98.

spre virtute, atât în trup, cât și în suflet. În același fel, Enoh și Ilie, chiar dacă ei nu mai au nevoie de ostenelile trupești pentru virtute, totuși au nevoie de acea schimbare a sufletului săvârșită prin lucrarea Sfintelor Taine în sufletele sfinţilor, care, și ei, au nevoie să se împărtășească."[191]

În *Epistola despre cele trei etape ale vieţii monahale*, referinţele la Sfânta Euharistie se reduc la descrierea sărbătorii sfinţirii chiliei[192], ocazie cu care se săvârșea o priveghere și Sfânta Liturghie, pentru ca Trupul și Sângele lui Hristos să-l îmbrace cu putere dumnezeiască pe viitorul pustnic. La autorii siro-orientali, participarea la Liturghie corespunde măsurii duhovnicești atinse de monah. Mai întâi, predomină trecerea prin credinţă de la simbolurile liturgice la realităţile cerești pe care le simbolizează, specifică etapei trupești. Apoi, în cazul pustnicilor retrași la pustie, contemplaţiile le prilejuiesc participarea nemijlocită la Liturghia cerească, adică o unire cu prototipul simbolurilor liturgice, păstrând însă în continuare amintirea imaginilor liturgice pământești; această participare la Liturghia cerească este proprie etapei sau vârstei sufletești. În sfârșit, există momentul în care pustnicul participă din nou la Liturghia pământească, săvârșită în biserică, dar având o altă înţelegere a ei, întrucât poartă în inima sa întipărită experienţa unirii cu prototipurile simbolizate liturgic.[193] În cadrul acestui simbolism trebuie să situăm și câteva observaţii ale Avvei Iosif Hazzaya, păstrate într-un manuscris de la Harvard: „Domnul nostru pune mereu înaintea sufletului care a fost făcut vrednic de primirea descoperirilor Sfântului Duh masa pe care este preasfântul Său Trup și amestecă înaintea lui potirul scumpului Său Sânge. Apoi, El îmbracă sufletul cu haina luminii, pe care a arătat-o ucenicilor Săi în munte."[194] Este importantă legătura dintre Sfânta Euharistie și vederea luminii taborice, a cărei înrădăcinare liturgică face din această contemplaţie un element absolut creștin.

---

[191] *Ibid.*, c. 95.

[192] Avva Iosif Hazzaya, *Epistola,* c. 66.

[193] Nadira Khayyat, „La Liturgie mystique des moines syro-orientaux", în *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église (IIe – début VIIe siècle)*, vol. I, (Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V), Éditions du CERP, Antélias, Liban, 1998, p. 249.

[194] Avva Iosif Hazzaya, *Centuria* IV, 52, ms. Harvard Syriac 30, f. 75b (*apud* N. Khayyat, „La Liturgie mystique…", p. 248).

În alt fragment, Avva Iosif se referă la „mintea omului care a fost găsit vrednic de contemplarea Sfintei Treimi (…) devenind o biserică nematerială, în care îngerii aduc cu măreţie Trupul lui Hristos, acest Trup care este jertfit în fiecare zi“.[195]

Contemplaţiile pe care le-a avut în singurătate înnoiesc întreaga fiinţă a pustnicului și întipăresc în inima lui realităţile cerești. Astfel încărcat de experienţa Liturghiei cerești, pustnicul care va participa din nou la Liturghia pământească o va face din perspectiva experienţei sale duhovnicești. Acest lucru îl surprinde Avva Iosif într-un alt text, încă nepublicat: „În văzduhul duhovnicesc al inimii vedem Trupul și Sângele lui Hristos așa cum sunt ele. De aceea, cel care n-a intrat în acest loc și nu a văzut bunătăţile învistierite în el nu cunoaște ce este Trupul lui Hristos și nu înţelege ce înseamnă să bei scumpul lui Sânge.“[196]

Avva Iosif Hazzaya dovedește o conștiinţă sacramentală sensibilă și robustă în *Rugăciunea înainte de împărtășanie*, tradusă în acest volum. Densitatea și profunzimea ideilor fac din ea o adevărată cateheză mistică, un rezumat al învăţăturii duhovnicești, menit să-i împrospăteze monahului în minte ţelurile vieţii duhovnicești și să-i orienteze atenţia, atunci când urmează să se împărtășească cu Sfintele Taine.

Toate aceste observaţii arată că, deși Iosif Hazzaya a fost prin excelenţă un pustnic, iar scrierile sale ţintesc mai cu seamă spre povăţuirea monahilor către acest fel de viaţă, totuși elementele vieţii liturgice sunt foarte puternic reprezentate în scrierile sale. Întreaga viaţă duhovnicească a monahului este pusă în legătură cu Sfintele Taine, cu Botezul și Sfânta Euharistie. Toate aceste constatări infirmă încă o dată inconsistenţa acuzaţiei de mesalianism care i se aducea.

Un autor mistic siro-oriental, contemporan cu Avva Iosif, Dadisho Qatraya, în *Comentariul* său *la Avva Isaia*[197], ne dă câteva detalii privind practica liturgică a împărtășirii monahilor siro-orientali cu Sfintele Taine. De la el aflăm că monahii din obște se împărtășeau cel puţin

---

[195] IDEM, *Centuria* IV, 54 (*apud* N. KHAYYAT, „La Liturgie mystique…“, p. 248).

[196] ID., *Centuria* VI, 80, ms. Harvard Syriac 30, f. 84b (*apud* N. KHAYYAT, „La Liturgie mystique…“, p. 249).

[197] DADISHO QATRAYA, *Commentaire du Livre…*, III, 16, pp. 61-62; XIII, 3, pp. 134-135.

săptămânal, că pustnicii începători veneau la Liturghia de duminică pentru a se împărtăși, iar cei mai înaintaţi duhovnicește fie participau mai rar la Liturghie, stăruind în isihie, fie veneau doar ca să se împărtășească, pentru a nu-și tulbura isihia lăuntrică prin întâlniri și discuţii. Astfel, putem considera precizările Avvei Dadisho drept completări la scrierile Avvei Iosif Hazzaya, întrucât amândoi sunt reprezentanţii aceluiași curent duhovnicesc din sânul Bisericii Siro-Orientale.

5.7. *Focul dumnezeiesc*

Datorită caracterului simbolic al limbajului teologic siriac, imaginea focului este frecvent întâlnită în scrierile autorilor duhovnicești, ea fiind unul dintre cele mai evidente puncte comune cu scrierile macariene[198]. Termenul siriac folosit este ܢܘܪܐ (*nura*), înrudit îndeaproape cu cel care desemnează lumina, ܢܘܗܪܐ (*nuhra*), legătura lexicală indicând și o înrudire în planul experienţei duhovnicești[199].

Avva Iosif Hazzaya recurge adeseori în scrierile sale la această imagine, distingând, mai întâi, un foc natural, aprins de îngerul păzitor în seminţele naturale, care înflăcărează puterile sufletești[200], generând astfel focul primei râvne. Există însă primejdia ca el să fie confundat cu lucrarea pură a harului, iar monahul lipsit de discernământ să se îmbolnăvească trupește datorită acestei râvne[201].

Am văzut că etapa trupească se sfârșește cu starea de curăţie, identificată de Avva Iosif cu starea lui Adam dinainte de cădere. Or, în această stare, Adam era îmbrăcat cu foc, „iar când a mâncat din rodul neascultării, a fost lipsit de el. Nu a mai fost făcut vrednic de acest foc până când cel de-al doilea Adam l-a îmbrăcat cu el, prin apă și Duh Sfânt“[202]. Focul

---

[198] R. Beulay, *La Lumière sans forme*…, p. 65.

[199] *Cf.* Pablo Argárate, „The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Ḥazzāyā“, în vol. *Eastern Crossroads. Essays in Medieval Christian Legacy*, (ed.) Juan Pedro Monferrer-Sala, Gorgias Press, Piscataway, New Jersey, 2007, p. 107.

[200] Avva Iosif Hazzaya, *Epistola,* c. 9.

[201] *Ibidem*, c. 32.

[202] Rabban Jausep Hazzaya, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften, Capita Scientiae* 25, eingeleitet und übersetzt von Gabriel Bunge, Paulinus-Verlag, Trier, 1982, pp. 303-304.

este, de asemenea, „comoara despre care Sfântul Pavel spune că o avem în vase de lut, iar măreţia ei vine de la Dumnezeu. Acest foc este Duhul revelaţiei, Mângâietorul, Duhul Mângâierii"[203], Care S-a așezat peste apostoli în ziua Cincizecimii și „prin el apostolii au transformat întreaga creaţie, aducând-o la cunoașterea Domnului nostru Iisus Hristos"[204]. Acest foc l-a atins pe Simon Petru când el a mărturisit mesianitatea lui Hristos (*cf.* Mt. 16, 16), a fost dăruit Sfântului Ioan Botezătorul[205], în el ardea Sfântul Pavel[206], îi întărea pe martiri în timpul pătimirilor[207], a fost dăruit tuturor Sfinţilor Părinţi din toate timpurile și va fi dăruit, în continuare, celor vrednici, până la sfârșitul lumii[208]. O afirmaţie a Avvei Iosif Hazzaya, de o importanţă covârșitoare, privește identitatea dintre experienţa limbilor de foc, pe care apostolii au avut-o la Cincizecime, cu cea a pustnicilor, care primesc pe Duhul Sfânt ca pe o limbă de foc care le descoperă tainele[209].

Monahul face o primă experiere a lui sub înrâurirea îngerului păzitor, care, folosind cuvintele Sfintei Scripturi, „îl înflăcărează pe om cu iubirea Ziditorului său"[210]. La fel, și cercetările harice trăite ulterior de către monah devin un foc al iubirii de Dumnezeu aprins în inima omului, datorită căruia monahul „se răstignește pe sine însuși, zi și noapte, prin mijlocirea ostenelilor ascetice pentru virtute, adică postul, închinarea cu râvnă înaintea Crucii"[211]. Această stare dezvăluie prezenţa unui alt tip de foc, cel al iubirii pentru ostenelile ascetice, care îl face pe monah „să dorească să fie deasupra tuturor lucrurilor firești ale trupului"[212]. La o asemenea trăire se ajunge după biruirea ispitei întristării, care îl chinuie pe monahul retras la pustie.

---

203 *Ibidem*, c. 24, p. 303.
204 *Ibid.*, c. 27, p. 304.
205 *Ibid.*, c. 29, p. 304.
206 *Ibid.*, c. 30, p. 305.
207 *Ibid.*, c. 31, p. 305.
208 *Ibid.*, c. 32, p. 305.
209 Avva Iosif Hazzaya, *Epistola,* c. 121.
210 *Ibidem*, c. 9.
211 *Ibid.*, c. 47.
212 *Ibid.*, c. 47.

Există însă și un foc al patimilor, mai ales al desfrânării[213], care se aseamănă cu focul haric, dar este totuși cu totul diferit de acesta. Experienţa focului patimii desfrânării este obligatorie pentru ca monahul să câștige discernământul duhurilor[214]. Pe temeiul acestui discernământ va putea, în etapele superioare ale vieţii duhovnicești, să distingă între focul harului și focul patimilor naturale, care trebuie convertit în foc duhovnicesc[215].

În urcușul duhovnicesc, îngerul păzitor îl ajută pe monah insuflându-i diferite înţelesuri duhovnicești, pornite, de cele mai multe ori, din textele Scripturii, dar și din meditarea la iconomia mântuitoare a lui Dumnezeu sau la măreţia creaţiei. Semnul distinctiv după care monahul poate identifica provenienţa sigură a acestor înţelesuri duhovnicești este faptul că ele aprind în inimă un foc care arde zi și noapte[216]. Îngerul e cel care revarsă focul în inimă, iar „sufletul devine ca de foc“[217]. Aprins de înţelesurile duhovnicești, focul acesta, la rândul său, dă naștere la „un șuvoi de înţelesuri duhovniceşti, care se învolburează și ţâșnește, ca un izvor de apă, din inima omului“[218].

Focul iubirii dumnezeiești stinge focul patimilor trupești. Nici iubirea de oameni nu este străină de focul haric aprins în inima pustnicului, câtă vreme la adevărata iubire de oameni, spune Iosif Hazzaya, se ajunge doar în urma contemplaţiei duhovnicești din etapa sufletească[219].

Unul dintre semnele cele mai caracteristice ale etapei sufletești, considerat totodată și un criteriu al autenticităţii contemplaţiilor, este acela că „datorită uimirii stârnite de înţelesurile duhovnicești ale iconomiei dumnezeiești, în inimă se va aprinde ceva ca o pară de foc“, acesta fiind unul dintre semnele atingerii celui de-al doilea pisc, cel al etapei sufletești[220].

Utilizarea fără zgârcenie a simbolului focului îl leagă pe Avva Iosif Hazzaya de vechea tradiţie siriacă, reprezentată de Sfântul Efrem Sirul și

---

213 *Ibid.*, c. 96; 101.
214 *Ibid.*, c. 49.
215 *Ibid.*, c. 82.
216 *Ibid.*, c. 105.
217 *Ibid.*, c. 107.
218 *Ibid.*, c. 108.
219 *Ibid.*, c. 137.
220 *Ibid.*, c. 141.

Macarie Egipteanul, unde se poate observa o profundă legătură între foc, lumină și Duhul Sfânt. Focul duhovnicesc preschimbă întreaga persoană umană, ajunge în inimă, pe care o curăță, o aprinde și o preface în așa fel, încât întregul om devine o flacără. Aceasta era și dorinţa lui Iisus, de a vedea focul Duhului Sfânt revărsat pe pământ (*cf.* Lc. 12, 49). Lucrarea Duhului Sfânt constă în aprinderea focului dumnezeiesc în întreaga creaţie[221].

5.8. *Lumina dumnezeiască*

Vederea luminii dumnezeiești este una dintre temele duhovnicești prezente în Sfânta Scriptură de la un capăt la altul și dezvoltate sub diferite forme și terminologii de aproape toţi autorii filocalici. Atingând acest subiect, ne găsim în inima vieţii duhovnicești pentru care a fost omul creat: vederea lui Dumnezeu. Să ne amintim că aceasta era principala acuzaţie pe care sinodul din 786/7 o adusese celor trei autori duhovnicești și că ea constituia expresia unei teologii cu premise și metodă filosofice, o scolastică apărută în lumea siriacă în sânul Școlii perșilor. Avem acum prilejul să cercetăm mai îndeaproape învăţătura Avvei Iosif Hazzaya despre vederea luminii dumnezeiești și să ne încredinţăm de deplina ei corespondenţă cu învăţăturile Părinţilor greci pe această temă. Inutil să amintim că supranumele Avvei Iosif, cel de Hazzaya, adică „Văzătorul“, se referă tocmai la vederea lui Dumnezeu și la formele acestei experienţe, la care monahul ajunge de-a lungul diferitelor vârste duhovnicești.

Deși scrierile Avvei Iosif sunt, poate, cele mai sistematizate din literatura duhovnicească siriacă, totuși învăţătura sa despre vederea luminii dumnezeiești este răspândită de-a lungul tuturor scrierilor sale. Vom încerca, în cele ce urmează, să punctăm cele mai importante elemente ale acestei învăţături, fără să încercăm însă o sistematizare prea riguroasă, pentru a nu introduce elemente străine și deformatoare în teologia acestui Părinte sirian.

Avva Iosif Hazzaya vorbește despre mai multe feluri de experiere a luminii dumnezeiești. Prima ei experiere e trăită sub forma prezenţei încă nevăzute a sfintei lumini, ܢܘܗܪܐ ܩܕܝܫܐ (*nuhra qadiša*), răspândită

[221] *Cf.* P. Argárate, „The Semantic Domain of Fire…“, p. 107.

de îngerul păzitor în mintea, inima și sufletul celui care dorește să părăsească lumea. Această lumină, deși nevăzută, înrâurește toate gândurile viitorului monah, așa încât să poată părăsi lumea sub imboldul străpungerii pline de pocăință, ܙܘܥܐ ܕܬܝܒܘܬܐ (*zaw'a da-twata*)[222].

Pentru că Adam a fost zidit după chipul lui Hristos, iar acest chip este luminos prin creaţie, Hristos Își va răspândi „lumina frumuseţii chipului Său slăvit în toate tainiţele inimii"[223], într-o măsură corespunzătoare lucrării virtuţilor. Avem acum de-a face cu o „întrezărire" a luminii ascunse în suflet sub învelișul patimilor, experienţă pândită însă de demonul slavei deșarte. Monahul neavertizat se va opri din înaintare dacă nu știe că această formă de vedere este încă una foarte palidă[224].

Pentru Iosif Hazzaya, gnoza de care au parte monahii despătimiţi „este în întregime numai lumină"[225], ceea ce exclude orice interpretare intelectualistă atât a termenului de „gnoză", cât și a experienţei vederii luminii dumnezeiești. Chiar și numai acest citat este suficient pentru a arăta distanţa infinită dintre învăţătura despre vederea lui Dumnezeu a Avvei Iosif Hazzaya și ce înţelegea prin aceasta, în termenii săi filosofici și scolastici, Catholicosul Timotei I.

Drumul spre vederea luminii dumnezeiești începe prin pocăinţă și despătimire, lucrate în mănăstirea de obște. Una dintre lucrările ascetice zilnice ale monahului retras la pustie este citirea Scripturii, care, departe de a fi un simplu moment tipiconal din viaţa pustnicului, era văzută ca un exerciţiu curăţitor al ochilor sufletești, pentru a fi luminaţi de harul care aprinde în inima monahului lumina sa cea sfântă și îi descifrează tainele ascunse în cuvântul biblic[226]. Trebuie să reţinem că tainele Scripturii nu sunt înţelese printr-un exerciţiu raţional, ci „văzute", contemplate, într-o trăire identică cu ceea ce Părinţii greci numesc „contemplaţie sau *theoria* biblică". Legat de această formă de vedere a

---

[222] Aceeași învăţătură despre prezenţa încă nevăzută a luminii dumnezeiești o întâlnim și la autori duhovnicești contemporani, cum sunt arhim. Sofronie Saharov și arhim. Emilianos Simonopetritul.

[223] Avva Iosif Hazzaya, *Epistola,* c. 33.

[224] *Ibidem*, c. 54.

[225] *Ibid.*, c. 70.

[226] *Ibid.*, c. 73.

luminii, Avva Iosif relatează un episod din viaţa unui frate, probabil el însuși, căruia, „pe când stătea plecat la pământ, cu mâinile și cu ochii înălţaţi la cer, înaintea iubitei Evanghelii, inima i s-a deschis dintr-odată și a fost umplută de o lumină negrăită. El a fost învrednicit de această închinare în Duh și de această mulţumire. Acest frate îmi mărturisea: «Vreme de două zile n-am mâncat și nu am dormit, pentru că mintea mea era robită în afara lumii și în afara a tot ceea ce se află în ea»“[227].

Antropologia care răzbate în fundalul scrierilor Avvei Iosif este pe deplin biblică, chiar dacă în unele dintre consideraţiile sale se resimt influenţele împărţirilor filosofice grecești, pătrunse în spiritualitatea siriacă pe filiera traducerilor. Nu numai mintea sau sufletul monahului ajung părtașe la vederea unificatoare a luminii dumnezeiești, ci în cursul acestei experienţe duhovnicești, „trupul și sufletul au devenit în întregime o singură lumină strălucitoare, care nu se poate spune cu o limbă trupească“[228]. Avva Iosif mărturisește că, atunci când a avut parte de această trăire, s-a aflat, vreme de 32 de zile, „sub lucrarea acelei lumini sfinte“, stare pe care o aseamănă unei beţii duhovnicești.

Vederea luminii propriei minţi este o experienţă duhovnicească la care monahul ajunge după câștigarea nepătimirii, ea însăși o lumină pe care, scrie Avva Iosif, „Părinţii noștri o numesc vederea de către minte a propriei frumuseţi“[229]. Această lumină este însă creată și ţine de chipul dumnezeiesc din om. Urcând duhovnicește, peste ea se va înălţa „marele Soare al dreptăţii, adică lumina vederii Domnului nostru“[230]. Avva Evagrie Ponticul scria și el că „un semn al nepătimirii este că mintea începe să-și vadă strălucirea propriei sale lumini“[231], peste care, „la ceasul rugăciunii, vine lumina Sfintei Treimi“[232].

Lumina Domnului nostru Iisus Hristos este una cu lumina Sfintei Treimi, fiind percepută în trăirile cele mai înalte drept o „lumină fără

---

[227] *Ibid.*, c. 74.
[228] *Ibid.*, c. 94.
[229] *Ibid.*, c. 97.
[230] *Ibid.*, c. 97.
[231] Evagrie Ponticul, *Pr* 64.
[232] Idem, *Sk* 4.

formă". Vederea ei are loc în etapa duhovnicească, în starea și locul desăvârșirii, fiind forma cea mai înaltă de contemplaţie. Până să ajungă aici, sufletul monahului are mai multe înfăţișări: ca un safir – atunci când primește înţelesuri duhovnicești din lucrarea seminţelor naturale; ca de foc – când primește înţelesuri de la îngerul păzitor; învăluit de lumina fără formă – când primește contemplaţia luminii dumnezeiești necreate[233].

Trebuie să precizăm că, în cursul acestor experienţe, care pot dura zile și săptămâni la rând, monahul nu mai este obligat să-și împlinească rânduielile sale călugărești și tipiconale, pentru că în acele zile Dumnezeu nu cere decât stăruinţa în singurătate[234], pentru a lăsa înţelesurile duhovnicești și lumina sfântă să lucreze nestingherit în inimă. Avva Iosif dă destinatarului său sfaturi potrivite pentru aceste răstimpuri în care harul lucrează în mod deosebit și cu putere asupra monahului. Concret, el scrie: „Închide toate ușile chiliei, închide-te înăuntru, așază-te în întuneric, în tăcere, acolo unde nu poţi să auzi nici măcar cântecul vreunei păsări! Iar dacă vine vremea săvârșirii vreunei slujbe, ferește-te să nu te ridici sub niciun motiv, ca să nu fii ca un copil care, în neștiinţa sa, dă un talant de aur în schimbul unei smochine, care nu-i îndulcește gâtlejul decât o clipă!"[235] Acesta este contextul în care Avva Iosif îngăduie lăsarea slujbelor obișnuite, a citirilor și a diferitelor rânduieli tipiconale. La fel și zăvorârea într-o cameră cât mai izolată, așa încât să nu se audă în ea, dacă e cu putinţă, nici cântecul unei păsări, ţine tot de felul în care monahul trebuie să se pună la dispoziţia lucrării abundente a harului. De aici se vede foarte bine că interpretarea acestor îndrumări în cheie mesaliană de către sinodul Catholicosului Timotei I dovedea, în cel mai bun caz, lipsa oricărei experienţe mistice și, de aici, neînţelegerea textelor duhovnicești, iar în cel mai rău caz, o intenţie distructivă.

Vederea dumnezeieștii lumini are loc atât ziua, cât și noaptea, fiind însoţită și de o mireasmă duhovnicească, percepută cu simţul duhovnicesc al mirosului. Despre aceste simţuri duhovnicești au scris toţi Părinţii greci și sirieni, ele jucând, în spaţiul duhovnicesc, rolul pe care îl

---

[233] Avva Iosif Hazzaya, *Epistola,* c. 107.
[234] *Ibidem*, c. 110.
[235] *Ibid.*, c. 102.

au simţurile fizice în planul material. Vederea luminii dumnezeiești este însoţită de o totală contenire a lucrărilor naturale ale minţii, întrucât, „în acele momente, mintea nu va mai avea niciun gând despre vreun lucru, nicio amintire, nici mișcări lăuntrice sau imbolduri, ci numai o răpire în Dumnezeu și o încântare negrăită“[236]. Pe culmile vederii duhovnicești, mintea nu-și mai percepe propria lumină, ci devine una cu lumina dumnezeiască, stare comparată de Avva Iosif cu intrarea în Sfânta Sfintelor, unde se află adevăratul Arhiereu, Domnul nostru Iisus Hristos. „Acolo nu mai sunt două lumini, două înfăţișări, două simţiri, ci o singură lumină, o singură simţire și o singură înfăţișare, anume contemplaţia slăvită a Mântuitorului nostru.“[237]

Din textele citate mai sus reiese clar caracterul hristocentric, triadologic și pnevmatologic al vederii luminii dumnezeiești, iar relatările altor sfinţi, cum ar fi Simeon Noul Teolog sau Grigorie Palama, adeveresc că învăţătura Avvei Iosif provine din experienţă, că nu este un reflex al unor concepţii filosofice, așa cum gândea Timotei I atunci când refuza posibilitatea vederii lui Dumnezeu și contesta autenticitatea unor astfel de experienţe.

5.9. *Simţurile duhovnicești*

Insistenţa cu care Avva Iosif Hazzaya vorbește despre percepţia prin mijlocirea simţurilor duhovnicești pretinde explicaţii suplimentare, întrucât, altfel, riscă să fie răstălmăcită. În general și pe nedrept, orice referire la percepţii, în planul duhovnicesc, stârnește o atitudine, dacă nu ostilă, cel puţin circumspectă, datorată avertismentelor din scrierile filocalice împotriva înșelărilor demonice, manifestate prin gânduri și senzaţii vizuale, auditive, olfactive, tactile etc. Dar faptul că diavolul produce în mod real astfel de năluciri senzoriale nu înseamnă că nu există și o percepţie autentică, sub înrâurirea harului, a simţurilor duhovnicești. Rămâne doar să cunoaștem condiţiile în care aceste simţuri se trezesc la viaţă și criteriile lucrării lor neînșelate.

Principalul punct de referinţă în această problemă este Sfânta Scriptură, care conţine numeroase referiri la posibilitatea omului de a percepe

---

[236] Avva Iosif Hazzaya, *Contemplaţia duhovnicească*, c. 5.
[237] *Ibidem*, c. 8.

realităţi din planul duhului. Așa trebuie citite și înţelese expresiile care ne vorbesc despre simţirile rărunchilor[238], ale oaselor[239], ale inimii[240], ale minţii[241], corespunzând unei antropologii semite, împărtășite, în bună măsură, și de autorii sirieni. În Vechiul Testament, profeţii sunt numiţi adeseori „văzători“ (1 Împ. 9, 9-11; 1 Paral. 9, 22; 25, 5 ș.a.), cuvânt pe care traducerea siriacă, *Peshitta*, îl redă de cele mai multe ori prin termenul ܚܙܘܝ̈ܐ (*hazwaye*), din același radical (ܚܙܐ) cu epitetul pe care contemporanii i l-au atribuit Avvei Iosif, datorită pătrunzătoarei sale harisme de cunoaștere, prin mijlocirea simţurilor duhovnicești, a realităţilor din lumea duhului.

Peste stratul biblic al învăţăturii despre simţirea duhovnicească s-a suprapus, fără să îl elimine, stratul elen, pătruns pe filiera traducerilor din autorii greci, care au „europenizat“ moștenirea semită biblică, folosind mai ales termeni consacraţi în filosofie, pentru a transmite, de fapt, aceeași învăţătură și experienţă mistică. Prima atestare patristică a învăţăturii despre simţurile duhovnicești se află în scrierile lui Origen[242], fiind dezvoltată de Sfântul Grigorie de Nyssa[243], iar prin intermediul Avvei Evagrie, preluată, fără reticenţe, în toată tradiţia filocalică. Nu e, astfel, o noutate faptul că găsim deja la Părinţii capadocieni învăţătura despre „închiderea porţii simţurilor trupești“[244], drept condiţie pentru simţirea duhovnicească a lui Dumnezeu. Avva Evagrie Ponticul rezumă foarte bine această învăţătură într-unul din *Capetele* sale *gnostice*: „După cum fiecare meșteșug are nevoie de un simţ limpede, potrivit cu el, tot așa și mintea are nevoie de un simţ duhovnicesc, pentru a le deosebi pe cele duhovnicești“[245].

---

[238] Iov 16, 13; Ps. 25, 2; 72, 21; Pilde 23, 16; Ier. 11, 20, ș.a.

[239] Iov 30, 17, 30; Ps. 34, 9; 37, 3; 50, 9, ș.a.

[240] Fc. 6, 5; 8, 21; Deut. 6, 5; Baruh 2, 31; Mt. 12, 34; 13, 15; 15, 18-19; Mc. 2, 6; Lc. 8, 12, 15; Rom. 10, 8-10; 1 Cor. 1, 22; 3, 2-3, 15, ș.a.

[241] Rom. 7, 23; 12, 2; 1 Cor. 14, 14-15; Ef. 4, 23, ș.a.

[242] *Cf.* K. Rahner, „Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene“, *RAM* 13 (1932), pp. 113-145. Sfântul Grigorie de Nyssa dezvoltă această învăţătură, intrată apoi, prin mijlocirea Avvei Evagrie, în circuitul larg al scrierilor filocalice.

[243] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, *PG* 44, 377A; *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* 14, *PG* 44, 1084C etc.

[244] Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântarea* 2, 7, *PG* 35, 413C.

[245] Evagrie Ponticul, *KG* I, 33. Aceeași învăţătură, și în alte texte evagriene: „Simţirea duhovnicească este nepătimirea dăruită firii raţionale de Dumnezeu“ (*KG* I, 37); „Mintea are

Diadoh al Foticeii a preluat și dezvoltat acest cap evagrian, arătând că energiile Sfântului Duh (trăite ca lumină, iubire, frică, străpungere, plâns, dragoste, pocăință etc.) sunt percepute cu simțul duhovnicesc al minții (αἴσθησις νοός) în măsura curăției atinse prin făptuire. Simţirea duhovnicească vizează și lucrările demonilor și ale patimilor, tot simțul minții fiind organul care încunoștiințează mintea de prezența și acțiunea acelora. Același simț al minţii este responsabil de diferențierea între mângâierea adevărată și pseudomângâierile pătimașe, lumești, drăcești[246].

Aceasta este tradiţia filocalică moştenită de Avva Iosif, în raport cu care ar putea surprinde doar insistenţa, siguranţa și felul detaliat în care scrie despre lucrarea simţurilor duhovnicești. Potrivit autorului nostru, în etapa făptuirii, vârsta duhovnicească, încă imatură, a monahului nu-i îngăduie să vadă nemijlocit realităţile duhovnicești, la care are deocamdată acces doar printr-un fel de străvedere a minţii[247]. Adevărata vedere duhovnicească este atinsă abia după câștigarea curăţiei, prin făptuirea din viaţa în mănăstirea de obște. Condiţiile enumerate de Avva Iosif sunt: moartea gândurilor lumești, aduse de monah din lume, și nașterea gândurilor bune, „ieșite din seminţele naturale și care sunt roadele curăţiei". Doar după ce monahul ajunge la această vârstă lăuntrică, „Moise va face ca mintea să ajungă la Domnul, în afara acestei lumi, adică în afara vederii cu simţurile fizice"[248]. Când monahul ajunge la contemplarea luminii dumnezeiești, simţurile fizice nu mai lucrează[249], iar participarea la Liturghia cerească se face prin simţurile duhovnicești[250]. Un aspect important îl reprezintă legătura strânsă dintre viaţa sacramentală și simţurile duhovnicești, acestea din urmă având menirea unei participări vii, trăite cu toată fiinţa, la Liturghia pământească și la Sfintele Taine. În acest sens, este extrem de grăitoare *Rugăciunea înainte de împărtășanie* a Avvei Iosif, în care el cere „tainice mâini, ca să poată purta cu ele Jăratecul încins" al

cinci simţuri duhovnicești, prin care percepe materiile proprii acestora" (*KG* II, 35).

[246] *Cf.* Monah Teoclit Dionisiatul, *Tâlcuire la Sfântul Diadoh al Foticeii*, trad. rom. de ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, Arad, 2008, pp. 83-85.

[247] Avva Iosif Hazzaya, *Epistola*, c. 59.

[248] *Ibidem*, c. 59.

[249] Avva Iosif Hazzaya, *Contemplaţia duhovnicească*, c. 5.

[250] Idem, *Despre rugăciune*, c. 27.

Euharistiei[251], Îl roagă pe Dumnezeu să-i creeze ochi duhovnicești, „pentru a putea contempla Jertfa dumnezeiască“[252] și să-i dăruiască „acel gâtlej al duhului care poate să guste Sângele lui Hristos, și nu vinul (material)“[253].

Învăţătura Avvei Iosif Hazzaya despre simţurile duhovnicești este foarte bogată și plină de detalii, el descriind lucrarea fiecăruia dintre cele cinci simţuri duhovnicești în parte[254]. Cu toată această bogăţie de detalii, didascalia poate fi esenţializată în câteva propoziţii. Astfel, experienţa duhovnicească autentică se bazează pe lucrarea harului, percepută de simţurile duhovnicești ale monahului care a atins cel puţin etapa curăţiei. La această curăţie se ajunge printr-o făptuire plină de acrivie în mănăstire, așa încât cel căruia îi lipsește temelia ascultării ascetice și a făptuirii nu poate ajunge la o experienţă autentică. În lipsa simţurilor duhovnicești sănătoase, omul se află într-o stare de neștiinţă și, de aceea, nu trebuie să vorbească despre contemplaţie și vederea luminii dumnezeiești[255].



După ce l-au introdus pe cititor în ambianţa teologică și duhovnicească a Bisericii din Siria, dureros de puţin cunoscută creștinilor europeni, paginile de până aici fac loc întâlnirii cu Avva Iosif Hazzaya prin mijlocirea scrierilor sale. De acum, citirea și recitirea lor atentă, răbdătoare sunt singurele în măsură să dezvăluie adevărata statură duhovnicească a autorului lor și să le așeze printre scrierile filocalice de căpătâi pentru viaţa monahală și teologie.

Din scoarţă-n scoarţă, cartea de faţă este dedicată tuturor celor care nu se (mai) mulţumesc cu făptuirea, ci doresc plinătatea vieţii în Hristos, dăruită de El Bisericii Sale. „Și Duhul și Mireasa zic: Vino! Și cel ce aude să zică: Vino! Și cel însetat să vină“ (Apoc. 22, 17).

Ieromonah Agapie Corbu

[251] Id., *Rugăciune*, c. 16.
[252] *Ibidem*, c. 18.
[253] *Ibid.*, c. 22.
[254] Avva Iosif Hazzaya, *Despre har*, c. 10-12.
[255] Idem, *Epistola*, c. 145-146.

X

RUGĂCIUNE ÎNAINTE DE ÎMPĂRTĂŞANIE A AVVEI IOSIF HAZZAYA[*]



ܨܠܘܬܐ ܕܝܘܣܦ ܚܙܝܐ

* Ţin să aduc mulţumiri calde profesorului Sebastian Brock pentru punerea la dispoziţie cu multă solicitudine a textului original al *Rugăciunii* Avvei Iosif, pe care l-a dactilografiat după manuscrisul Mingana syr. 564 fol. 178b-181b, din 1931, copie a unuia mai vechi, din 1817, rugăciune pe care a publicat-o pentru prima oară, în original, în volumul *Malpanutha d-Abahatha Suryaye d-ʿal slota* (ed. S.P. Brock), Monastery of St. Ephrem, Holland, 1988, pp. 171-174.



ܠܟ ܫܘܒܚܐ ܡܪܢܐ ܘܕܚܠܐ ܚܣܝܢܗ̇ ܕܐܬܬܐ̈
ܕܒܪܚܡܗ ܕܦܪܩܢ ܒܒܪܬ ܦܘܪܩܢܐ ܠܥܠܡܐ.

ܒܪܐ ܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܐܒܐ ܘܪܫܐ. ܠܘܬܢ ܡܛܠܐ
ܐܬܐ ܒܒܪܐ ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ. ܘܡܢܢ ܡܢ ܫܠܝܬܐ
ܕܝ̈ܒܢܝܢ ܫܡܠ ܐܬܐ. ܘܒܡܘܬܗ ܕܫܢܝܢ ܒܢܬܐ ܐܬܐ.
ܕܢܬܦܪܫ ܡܘܡܢ ܒܠܝܒܘܬܢ. ܘܡܠܟܘܬܗ ܕܒܠܒܒܐ
ܢܬܒܢܐ ܡܢ ܝܐܪܝ.

ܘܪܒܐ ܠܬܪܥܘܬ ܒܫܝܢܐ ܕܪܒܐܘܬ ܢܬܦܬܚ ܐܪ̈ܝܢ
ܠܡܫܡܥ ܦܬܓܡܝ ܘܪܒܢ ܡܪܝܐ ܘܪܚܡܐ.

ܘܫܠܠ ܒܘܦܐ ܕܛܘܒܬܢ ܠܡܪܢ ܒܫܡܐ. ܕܠܡܪܘܫ
ܦܪ̈ܘܫܐ ܕܐܕ̈ܪܝܢ ܗܘܐ ܡܬܡܪܒ ܐܢܐ.

ܘܐܫܬܠܛ ܡܢܝ ܬܪܥܘܬܐ ܕܒܗܪܐ ܘܬܬܫܠܛ ܒܦܘܫ
ܬܪܥܘܬܐ ܕܪܘܚܢ.

ܘܐܬܪܐ ܒܝ ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܪܬܐ ܕܐܕ̈ܪܝܢ. ܕܐܫܪܘܗܝ
ܠܒܫܝܢ ܐܚܘܬܢ ܘܠܐ ܐܚܘܬܝ.

ܒܪ ܒܝ ܒ̈ܢܝܐ ܘܒ̈ܢܝܢܝܢ ܐܫܝܢ. ܕܒ̈ܢܝܢ ܕܠܝ ܠܐ
ܫܪܐ ܐܢܐ.

ܢܬܒܥܐ ܡܪܝܐ ܠܘܬ ܒܫܘܬܗ ܕܪ̈ܒܫܝܢ ܐܝܟ
ܕܐܬܟܘܬ ܠܚܠܝܐ ܘܐܬܦܬܠ ܒܗ ܒܐ̈ܕܪܝܢ.



1 Slavă Ţie, Celui Întâi-Născut din Fiinţa Tatălui, Care ești înalt și minunat, Care prin jertfa Trupului Tău ai lucrat mântuirea lumii!

2 O, Hristoase, Fiule cel născut din Tatăl cel sfânt, către Tine acum rugăciunea îmi îndrept cu o atât de mare frică! Ţie, Stăpâne, voinţa mi-o plec și îndurarea Ţi-o cer, ca fiinţa mea cu totul sfinţită să fie prin harul Tău și ca urzelile vrăjmașului cele asupra mea nelucrătoare să rămână!

3 Mintea curăţește-mi-o cu îndurarea Ta, ca să-mi pot înălţa mâinile întru toată curăţia și să le primesc pe cele sfinte și minunate: Trupul și Sângele Tău!

4 Adâncul minţii mele cu isopul harului Tău curăţește-l, fiindcă de Tainele Tale, de Sfintele Sfintelor mă apropii!

5 Din mintea mea spală toate înţelesurile trupești, și fie ca un înţeles de la Duhul Tău în suflet să mi se amestece!

6 Fă ca întru mine să locuiască credinţa ce-Ţi contemplă Tainele, ca să-Ţi pot contempla jertfa, ca și cum aș fi Tu, și nu cum sunt eu!

7 Zidește întru mine ochi, ca să pot vedea prin ochii Tăi, căci cu ochii mei nu pot vedea!

8 Fie ca mintea mea să intre înlăuntru, până întru ascunsul jertfei Tale, tot așa cum și Tu ai ieșit în afară și Te-ai unit cu Tainele Tale.

ܘܐܠܗܐ ܐܢܐ ܠܝ ܒܒܪܐ ܗܢܐ ܘܠܐ ܐܬܕܒܪ ܘܐܢܐ
ܠܥܘܠܡ ܐܬܥܢܝܐ ܘܠܐ ܐܬܒܗܬ.

ܬܬܒܠܐ ܒ̈ܪܬܐ ܦܪܝܫܬܐ ܡܢ ܡܕܡ ܒܟܠ ܡܕܒܪ.
ܘܐܢܬ ܒܠܚܘܕܝܟ ܬܬܝܩܪ ܡܕܡ ܟܠ ܡܕܒܪ.

ܘܗܘܝܐ ܕܢܚܬܐ ܪܘܚܝ ܡܢ ܥܡܛܢܐ ܥܠ ܐܪ̈ܙܝܟ ܐܝܟ
ܐܝܟ ܒܬܘܟܐ ܡܢ ܐܪܒܥܐ ܠܥܡܛܢܐ.

ܒܒܪܐ ܗܢܐ ܕܡܬܗܕܪ ܚܠܝܢ ܒܠܥܒܐ. ܢܬܗܕܪ ܒܗ
ܚܝܝ ܒܚܝ̈ܠܝܟ ܪ̈ܘܚܢܐ.

ܘܒܥܒܬܐ ܕܡܬܥܝܠ ܫܡܝܐ ܘܗ̈ܘܝܐ ܕܡܟ. ܢܗܘܘܢ
ܫܩ̈ܝܠܝ ܒܡܢܝܢܘܬܗ ܕܫܘܒܚܟ.

ܘܒܒܪܐ ܗܢܐ ܕܪܒܐ ܐܡܪܢ ܘܒܚܡܐ ܒܠ ܡܕܒܚܐ.
ܬܬܒܠܠ ܘܬܬܒܠܐ ܘܬܬܠܠܠ ܫܠܝܬܐ ܡܢ ܒܠܗܘܢ
ܗܪ̈ܡܝ.

ܘܒܥܒܬܐ ܗܕܐ ܕܡܬܗܘܪ ܦܢ̈ܝܢ ܕܒܫܢܐ ܠܐܒܘܟ.
ܐܗܘܐ ܐܦ ܐܢܐ ܕܒܫܢܐ ܡܕܥܬܐ ܠܝ ܘܠܥܠܡܝܢ.
ܘܬܗܘܐ ܝܠܗܝ ܡܕܒܝܢ ܒܡ ܝܠܗܗ ܕܒܗܝܢ.

ܘܐܬܗܡ ܠܝ ܐܡ̈ܪܐ ܒܩܘܬܐ ܕܒܗܝܢ ܐܬܒܪܢܘ
ܠܒܘܪܬܐ ܡܥܠܗܒܢܘܬܐ.

ܒܪ، ܒܝ ܠܒܐ ܕܒܝܐ. ܕܒܗܪ ܒܗ ܚܠܝܢ ܡܕܥܐ.
ܕܒܚܠܐ ܕܪܘܚܢ ܘܪܘܚܐܢܬ ܐܗܘܐ ܦܘܪܩܢ.

9 Fie ca în acea clipă să mă uit cu totul pe mine însumi și să petrec în toată neștiința de mine.

10 Toată înfăţişarea trupească să fie îndepărtată de la ochii minţii mele și Tu singur să fii înfăţișat înaintea lor!

11 Când Duhul Tău din cer va pogorî peste Tainele Tale, fie ca eu, în duh, la cer să urc de pe pământ!

12 Când puterea Ta se amestecă cu pâinea, fie ca viaţa mea să se unească cu viaţa Ta duhovnicească!

13 Când vinul va deveni Sângele Tău, fie ca gândurile mele să se îmbete de băutura iubirii Tale!

14 Când Mielul va fi întins și jertfit pe altar, fie ca păcatul să contenească, să piară și să se risipească din toate mădularele mele!

15 Când Trupul Tău va fi dăruit ca jertfă Tatălui, să fiu și eu o jertfă sfântă pentru Tine și pentru Cel ce Te-a trimis, și rugăciunea mea să se înalţe înaintea Ta odată cu rugăciunea slujitorului Tău!

16 Dăruiește-mi tainice mâini, ca să pot purta cu ele Jăratecul încins!

17 Inimă curată zidește întru mine, ca puterea Ta cea dumnezeiască să poată locui întru mine, și așa, prin puterea Duhului Tău, să pot sorbi duhovnicește mântuirea Ta!

ܓܠܘܦ ܒܝ ܡܪܝ، ܒܢܝܢܐ ܒܓܘܗ ܒܢܝܢ ܕܒܢܝܢܐ ܚ̈ܕܬܬܐ
ܐܬܒܢܝܐ ܒܪܘܚܢ ܐܠܗܝܐ.

ܠܐ ܡܪܝ، ܬܬܚܫܐ ܠܝ ܓܠܝܘܬܐ ܕܡܪܘܡ ܕܗܫܐ ܫܦܠ
ܐܝܟ ܐܠܐ ܐܫܘܢ ܕܐܚܝܘܗܝ، ܘܐܕܒܥܘܗܝ، ܐܝܟ
ܫܡܥܘܢ ܟܐܦܐ ܕܡܒܠ ܠܦܘܡܐ ܕܡܫܝܚܘܬܗ.

ܠܐ ܡܪܝ، ܬܬ ܓܠܡ ܠܝ ܠܚܡܐ ܒܦܓܪܢ ܘܠܐ ܟܣܐ
ܒܕܡܢ.

ܗܒ ܠܝ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܐܚܝܐ ܦܓܪܢ ܘܠܐ ܠܚܡܐ
ܘܕܡܢ ܚܝܐ ܕܡܢ ܟܣܐ ܥܬܐ ܐܢܐ.

ܗܒ ܠܝ ܚܝܐ ܕܪܘܚ ܕܓܠܡ ܕܡܝ ܘܠܐ ܚܡܪܐ.

ܘܓܠܝ ܡܢ ܐܬܐ̈ܬܐ ܕܦܓܪܢܘܬܟ، ܘܪܫܘܡ ܒܝ
ܐܬܐ̈ܬܐ ܕܪܘܚܢܘܬܟ.

ܘܐܬܪܡܒ ܠܝ ܒܗ ܐܝܟ ܒܠܚܘܕܝܢ ܡܬܚܫܐ ܐܢܬ
ܠܝ. ܘܟܐܢܫ ܕܟܠ ܓܒܪ ܠܐ ܐܪܓܫ. ܐܠܐ ܐܝܟ
ܕܥܡܡܐ ܐܡܠܟ ܒܡܠܬܐ ܕܒܠܬ ܠܢܘܬܐ. ܘܠܝ ܒܢܦܪ
ܒܥܒܕ ܥܡܢܐ ܐܡܒܠ.

ܪܘܚܐ ܒܒܕܬܟ ܒܗ ܐܘܠܕܬܟ ܡܢ ܡܝܬܐ. ܒܒܕܝܟ ܕܪܘܚ
ܐܦ ܗܫܐ ܕܡܪܐ ܐܢܐ ܕܐܗܘܢ.

ܕܫܠܬܐ ܗܝ ܡܪܝ، ܙܒܢܬܐ ܗܕܐ ܕܒܥܘܬܐ ܕܡܡܠܠ
ܡܐܟܘܠܬܐ ܘܫܡܥܐ ܕܒܢܝܐ ܒܢܫܐ.

18 Zidește ochi, Stăpâne, înlăuntrul ochilor mei, ca prin ochii cei noi să pot contempla dumnezeiasca Ta jertfă!

19 Stăpâne, fie să nu văd înfățișarea cea din afară a ceea ce îndată voi primi, ci fă-mă vrednic a vedea și a cunoaște dumnezeirea Ta, precum Simon pescarul, care, pentru credinţa lui, binecuvântat a fost numit!

20 Stăpâne, fie să nu gust doar trupește pâinea primind Trupul Tău, sau potirul, primind Sângele Tău:

21 Dă-mi credinţă, ca să-Ţi văd Trupul, și nu pâinea, și din potir să beau Sângele Tău cel de viaţă dătător!

22 Dă-mi acel gâtlej al duhului care poate să guste Sângele Tău, și nu vinul!

23 Depărtează de la mine toate întipăririle firii mele trupești și însemnează în mine semnele firii Tale duhovnicești!

24 Fie să mă apropii de Tine, numai pe Tine văzându-Te! Nimic altceva din cele de lângă mine să nu simt, ci ca în rai să pășesc în casa rugăciunii și să Te primesc pe Tine, Care în cerul cel mai înalt locuiești!

25 Tu m-ai făcut fiinţă duhovnicească născându-mă din nou prin apa Botezului; fă-mă iarăși fiinţă duhovnicească atunci când mă apropii să Te primesc!

26 Stăpâne, înfricoșător lucru este ca Trupul și Sângele Tău, o, Hristoase, Mântuitorul nostru, să fie mâncat și

ܡܬܐܟܠ ܘܡܫܬܬܐ ܒܗ ܦܓܪܗ ܘܕܡܗ ܡܫܝܚܐ
ܡܚܝܢܐ.

ܠܐ ܡܢܝ ܫܡܥܬ ܠܬܘܚܣܐ ܡܢܟ ܕܗܫܐ ܥܡܠ ܐܢܐ.
ܐܡܪ ܒܝ ܡܢܝ ܬܗܪܐ ܕܢܦܫܝܢ ܒܚܘܒܐ ܗܘܐ.

ܘܡܠܝܟ ܪܬܚܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܒܥܒܬܐ ܗܕܐ.
ܘܢܦܫܬ ܬܘܪܦ ܚܘܫܒܝ ܒܠܘܬܗ ܕܚܘܒܢ. ܘܢܗܘܡ ܠܢ
ܒܢܝ ܬܦ̈ܐ ܕܡ̈ܢܐ ܠܥܠܡܬܐ ܕܗܕܝܢ.

ܘܬܐܫܪ ܚܘܒܢ ܒܫܦܝܐ ܒܚܘ̈ܫܒܝ ܕܢܪܘܢ ܠܢ
ܚܘܫܒܝ ܒܦܝܢܐ ܕܒ̈ܢܝܐ ܘܬܫܒܘܚܬܐ.

ܘܬܦܪܫ ܠܢ ܦܓܪܝ. ܘܬܬܪܗܐ ܠܢ ܢܦܫ ܘܬܕܒܪܐ ܠܢ
ܦܓܪܝ ܡܢ ܟܠ ܝܘܪܬܐ ܘܕܡܘܬܐ ܕܗܝܢ. ܘܬܫܠܠ
ܠܢ ܚܛܗܝ. ܘܬܦܪܫܢ ܠܢ ܗܕ̈ܡܝ.

ܘܬܬܠܠ ܠܢ ܬܪܥܝܬ. ܘܬܢܗܪ ܠܢ ܗܘܢ. ܘܢܗܘܐ
ܠܢ ܦܘܡܢ ܗܠܠܐ ܦܪܝܫܐ.

ܘܐܪܥ ܒܠ ܒܪܘܬܢ. ܘܐܗܘܐ ܒܗܘܢ ܒܒܣܝܐ.
ܘܡܢ ܬܐܬܐ ܘܬܫܪܐ ܒܝ ܒܠܠܝܐ. ܘܐܥܡܠܝܢ
ܓܠܝܐܝܬ. ܘܐܬܒܣܡ ܒܪܘܚ ܒܢܬ ܦܪܘܫ ܦܘܪ̈ܫܢܐ
ܕܫܘ̈ܒܚܐ ܘܡܢ ܐܬܒܣܡ ܒܦܐܪܝܢ ܘܪܡܝܢ ܒܗܕ̈ܡܝ.

[1] Prin „biserică“ am tradus adverbul ܓܠܝܐܝܬ (*galiaiyt*), cu sensul „în mod public“, „în fața tuturor“.

băut cu aceeași gură care primește mâncarea și băutura pământească!

27 Stăpâne, Tu nu îngerilor le-ai dat ceea ce primesc eu acum! Stăpâne, stârnește acum întru mine uimirea cea dinaintea Crucii Tale!

28 Fierbinţeala credinţei acum să mă umple, ca gândurile să-mi fie aprinse de focul iubirii Tale și ochii mei să se prefacă, pentru Tine, în șiroaie de apă, ca să-mi spele toate mădularele!

29 Tainica Ta iubire să-mi pătrundă gândurile, ca gândurile mele, tainic, să curgă pentru Tine, cu lacrimi și suspine!

30 Trupul meu de Tine să fie sfinţit, iar sufletul pentru Tine să strălucească! Trupul meu să fie curăţit de Tine de orice înfăţișare și chip pământesc; gândurile mele pentru Tine să fie curăţite, iar mădularele pentru Tine să fie sfinţite!

31 Fie ca cugetarea mea să strălucească, și pentru Tine mintea mea să fie luminată, și pentru Tine un templu sfânt să ajung!

32 Fă să cunosc măreţia Ta cu toată fiinţa mea și să mă fac un tainic pântece pentru Tine: atunci vei veni să locuiești întru mine, de cu noapte, și Te voi primi în biserică[1], bucurându-mă duhovnicește de Sfântul Sfinţilor din gândurile mele. Atunci mă voi desfăta de Trupul și Sângele Tău în mădularele mele.

ܟܠܝܬ ܠܝ ܒܫܘܒܚܟ ܠܒܣܡܐ ܘܒܣܡܪܐ. ܟܠܝ
ܒܝ ܚܘܒܟ ܘܐܙܠܚ ܒܝ ܪܚܡܬܟ. ܕܒܚܘܒܟ ܐܟܠܬ
ܦܓܪܟ. ܘܒܪܚܡܬܟ ܐܫܬܝܬ ܕܡܟ.

ܘܟܡ ܫܘܒܚܗ ܕܕܪܫܐ ܕܪܚܡܬܟ. ܫܒܚܐ ܠܟ ܒܒܪܬܝ.
ܘܡܢ ܡܠܬܝ. ܘܫܒܘ ܟܠܝ. ܘܫܬܩܘ ܗܪܟܐ ܒܩܫܬܐ
ܘܟܠܝܬܐ.

ܘܐܢܐ ܗܢܝ ܒܟܠܝܬܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ ܫܠܡܐ ܕܫܠܝܚܝ
ܥܠ ܗܪܟܐ ܪܒܐ ܐܢܐ. ܘܐܢܬ ܗܢܝ ܒܒܫܢܐ
ܪܫܘܡܝܢ ܒܪܘܚܗ ܕܩܕܝܫܝ.

ܘܫܠܦ ܐܦܠܡܒܐ ܕܗܪܟܐ ܕܦܓܪܐ. ܐܡܬܝ
ܒܪܘܚܗ ܕܬܪܒܝܬܝ. ܐܝܟܐ ܕܡܪܒܝ ܬܬܒܠܐ ܒܗ ܐܢܝ
ܕܒܪܘܚܗ ܕܒܬܠܘܬܐ. ܘܬܬ ܟܠܝܐ ܒܝ ܒܢ̈ ܦܓܪܐ
ܪ̈ܘܚܢܐ ܘܒܢ̈ܝܐ ܦܠ̈ܓܐ ܕܒܢܝܫ ܠܝܒܝܢܝ.

ܒܡܐܒܘܠܬܝ ܢܬܦܠܛ ܪ̈ ܒܥܓܠܬܝ. ܘܒܡܫܬܐ ܕܒܫܝ
ܢܬܕܒܒܘܢ ܚܝ̈ܘ.

ܘܢܫܒܘܢ ܚܘܫ̈ܒܝ ܚܠܡܐ ܡܢ ܦܫܪܬܟ. ܘܒܕܡܝ ܚܝܐ
ܕܚܫ̈ܒܝ ܦܓܪ̈ܐ ܐܦܣ ܚܠܡܐ ܠܗܦܟܐ ܕܦܠܚܢܐ
ܕܕܕܒܘܬܐ. ܘܐܬܪܐ ܒܫܝܢܬ ܘܐܬܒܝܢܬ ܟܠܝܬܝܢܬ.

ܘܐܪܗܦ ܒܫܦܠܘܬܐ ܘܐܬܡܦܠܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ
ܕܒܢܝܫܐ ܒܫܝܢܐ. ܘܐܗܘܐ ܠܒܢܪܐ ܠܒܢܝܪܐ ܒܝ
ܡܫܡܠܝ ܒܒܠ ܗܪ̈ܟܐ ܕܪܘܚ. ܒܝ ܡܒܠܠ ܐܝܟ ܒܒܠܝܠܐ
ܕܠܒܢܪܬܐ ܕܒܠܘܗܝ ܗܪ̈ܟܐ ܪ̈ܘܚܢܐ.

33 Taina Ta, ascunsă în Pâine și în Vin, Tu mi-ai descoperit-o! Descoperă întru mine și iubirea Ta, iar dorul după Tine stârnește-l întru mine, ca să pot primi Trupul Tău întru iubirea Ta și cu dorire Sângele să-Ţi beau!

34 Cu plinătatea jertfei Tale cererea mea plinește-o și rugăciunea mi-o primește; pleacă-Ţi urechea la cuvintele mele și toate mădularele, ascunse și arătate, le pecetluiește!

35 Stăpâne, toate mădularele mele, cum Tu ai zis, le voi însemna cu semnul Crucii Tale! Iară Tu, Doamne, pecetluiește-mă tainic cu adevărul Crucii Tale!

36 Fie să Te primesc nu în pântecul trupesc, ci în pântecele minţii mele, ca acolo, precum în pântecele Fecioarei, să poţi fi zămislit! Fie să Te descoperi întru mine prin lucrări duhovnicești și fapte bune, plăcute voii Tale!

37 Fie ca toate dorinţele mele, mâncându-Te, să se curme, iar, bând potirul Tău, patimile mele să fie-năbușite toate!

38 Fie ca gândurile mele să se-ntărească prin hrana Ta și prin Sângele viu al cinstitei Tale patimi! Fie să primesc puterea de a împlini lucrările dreptăţii! Fie să cresc tainic și să biruiesc la arătare!

39 Fie să alerg cu nerăbdare și să ating măsura Ta ascunsă! Fie să ajung bărbat desăvârșit și plinit întru toate mădularele duhovnicești, iar capul să-mi fie încununat cu cununa desăvârșirii, cea a tuturor mădularelor duhovnicești!

ܘܐܗܘܐ ܛܠܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܒܐܕ̈ܝܢ ܐܝܟ
ܕܐܬܐܡܪܬ ܐܘ ܡܪܝ ܫܪܝܪܐ. ܡܠܟ ܪ̈ܘܚܐ ܘܡܪܐ
ܚܝ̈ܠܐ. ܐܠܗܐ ܐܚܘܕ ܒܝ.

ܐܬܒܠܒ ܒܝ ܘܒܪܚܡܬܝ ܘܒܣܘܟܝ. ܒܨܘܡܐ ܗܘ
ܕܕܝܢܐ ܪܒܘܬܝ.

ܘܫܘܠܡܐ ܫܘܡܠܝܐ ܡܠܬܐ ܕܡܕܒܘܡܐ ܘܐܡܝܪܐ. ܕܠܟ
ܬܒܘܦ ܟܠ ܒܪܘܢ ܘܠܝܢ ܢܘܪܐ ܟܠ ܠܥܡ ܕܒܫܡܝܐ
ܘܕܐܪܥܐ. ܘܕܠܬܚܬ ܡܢ ܐܪܥܐ.

ܘܒܟ ܪ̈ܘܚܢܐ ܘܒܟ ܐܝܟ ܕܐܫܒܘ ܠܚܠܝܢ
ܒܪܘܣ ܐܘܪܐ ܠܝ ܘܐܫܟܚܝܢ ܘܐܬܪܬܪܝܢ
ܒܗ̇ ܡܠܟܘܬܐ ܕܠܐ ܚܒܪܐ
ܘܠܐ ܡܫܬܪܝܐ ܠܥܠܡ.
ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ❖

40 Fie să ajung o diademă împărătească în mâinile Tale, așa cum ai făgăduit, o, adevărate Stăpâne, Stăpânitorule al tuturor imboldurilor, Domnul tuturor puterilor, Dumnezeule Atotputernice! *Cf. Is. 62, 3*

41 Fie să mă unesc cu Tine, cu iubirea Ta și cu dorul Tău, în ziua în care măreţia Ta va străluci

42 Și se vor împlini cuvintele care zic: „Înaintea Ta tot genunchiul se va pleca, și toată limba, în cer, pe pământ și sub pământ, Te va mărturisi.“ *Is. 45, 23-24; Ef. 2, 14-15*

43 Și în unire cu cetele îngerești și cu toţi cei care iubesc descoperirea Ta întru Duhul, fie ca și eu să Te mărturisesc, să Te laud și să Te înalţ, în acea Împărăţie care nu se sfârșește, nici nu trece, acum și pururea!